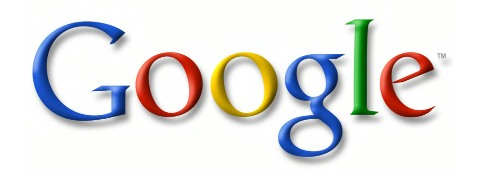




[redacted]

ZEITSCHRIFT

FÜR

KIRCHENGESCHICHTE.

VIII.

ZEITSCHRIFT

FÜR

KIRCHENGESCHICHTE

IN VERBINDUNG MIT

D. W. GASS, D. H. REUTER UND D. A. RITSCHL

HERAUSGEGEBEN VON

D. THEODOR BRIEGER.

VIII. Band.



GOTHA
FRIEDRICH ANDREAS PERTHES
1886

printed with the permission of Ehrenfried Klotz Verlag Stuttgart
REPRINT CORPORATION JOHNSON REPRINT COMPANY
enue, New York, N. Y. 10003 Berkeley Square House, Lond

By arrangement with the original publishers, pages containing advertisements in the original edition have either been left blank in this reprint or entirely omitted.

First reprinting, 1968, Johnson Reprint Corporation
Printed in the United States of America

Inhalt.

Erstes und zweites Heft.

(Ausgegeben den 12. Dezember 1885.)

Drittes Heft.

(Ausgegeben den 3. Juli 1886.)

Seite

Viertes Heft.

(Ausgegeben den 10. November 1886.)

Studien zu Justinus Martyr.

Von

Theodor Zahn.

I. Justinus bei Methodius und Paulus bei Justinus.

Dem Sammlerfleifs E. Grabe's war das durch Photius aufbewahrte Fragment der Schrift des Methodius „über die Auferstehung" nicht entgangen, in welchem dieser sich auf einen Ausspruch des „Justinus aus Neapolis, eines der Zeit wie der Tugend nach den Aposteln nicht fernstehenden Mannes" berufen hatte [1]. Aber Grabe hatte nicht erkannt, wie weit sich das Citat aus Justin erstrecke, oder vielmehr wo es eigentlich erst beginne. Die Herausgeber der Werke Justin's und die von ihnen abhängigen Litterarhistoriker folgten dem zuverlässigen Führer, ohne die nächstliegende Quelle, das Myriobiblion des Photius und den Zusammenhang, in welchem dieser die Berufung des Methodius auf Justin uns darbietet, selbst zu prüfen [2]. So bis heute, obwohl schon vor zwanzig Jahren A. Jahn Grabe's Irrtum aufgedeckt und die Grenze dessen, was Methodius aus Justin anführt, richtiger bestimmt hat [3]. Jahn scheint die Sache für so evident gehalten zu haben, dafs eine umständliche

---

1) Spicilegium SS. Patrum (Oxford 1698. 1699) II, 193 = Photius, Bibl. cod. 234 ed. Bekker, p. 298[a].

2) Justini opp. ed. Otto (3. Aufl. 1879) T. II, p. 254sq. vgl. Harnack, Texte und Untersuchungen I. 1, 133f. Eine dort untergelaufene Verwechselung wurde von mir im Theolog. Litteraturblatt 1882 S. 213 berichtigt. Otto's Quellenangabe ist die richtige.

3) Methodii opp. (Halle 1865), p. 93, Anm. 2.

Beweisführung überflüssig sei. Das zeugt von einer viel leicht zu günstigen Meinung über die Art, wie die patristische Forschung in den theologischen Kreisen unserer Zeit sich fortbewegt. Das Versäumte nachzuholen würde in der That ein ziemlich mühsames und des Erfolgs bei den heutigen Patristikern keineswegs sicheres Unternehmen sein, wenn nicht jüngst unverhofft neue Mittel zur Entscheidung durch J. B. Pitra und seinen Pariser Gehilfen P. Martin dargeboten worden wären. Die Wichtigkeit der Sache, die sich bald herausstellen wird, wird es rechtfertigen, dafs ich das Fragment des Methodius vollständig, soweit es in Betracht kommen kann, nochmals vorlege, vorher aber über die Quellen berichte, aus welchen wir es zu schöpfen haben.

Die erste ist, wie gesagt, die Sammlung von Excerpten aus des Methodius Schrift *περὶ ἀναστάσεως* bei Photius cod. 234. Es ist zu beachten, dafs Photius die einzelnen Excerpte aus dieser Schrift in der Regel durch *ὅτι φησί* einleitet, worauf entweder nur eine Wiedergabe des Gedankens in indirekter Redeform, oder wörtliche Citate folgen, letztere manchmal aufserdem noch durch ein *λέγει γάρ*, durch *διό φησιν ὁ ἅγιος Μεθόδιος* u. dergl. als solche charakterisiert (p. 297a, 6. 41; 298b, 15). Was zwischen solchen deutlichen Einführungsformeln der eigentlichen Citate in direkter Redeform und dem nächstfolgenden *ὅτι φησίν* steht, ist niemals durch Zwischenbemerkungen des Photius unterbrochen [1]. So läuft auch in dem für jetzt in Betracht kommenden Teil die direkte Rede des Methodius ununterbrochen fort von p. 297a, 41—298b, 13. Nur viele Auslassungen hat sich Photius erlaubt, wie die Vergleichung mit den Parallelen bei Epiphanius und anderwärts oder auch schon ein Blick in die Anmerkungen Jahn's zeigt.

Eine zweite Quelle sind die Parallela sacra älterer Rezension, gewöhnlich Par. Rupefucaldina, früher auch manchmal Claromontana genannt nach einem vom Kardinal Rochefoucauld dem Jesuitenkollegium zu Paris geschenkten Co-

---

1) Auch das *φησίν* p. 298a, 10 gehört vielleicht nicht dem Photius sondern dem Methodius an und hat den Paulus zum Subjekt.

dex [1], woraus zuerst Combefis Stücke des Methodius herausgab [2], darunter auch das unsere. Die Unabhängigkeit dieser Gnomologie von Photius ist schon aus chronologischen Gründen selbstverständlich. Überdies greifen die Excerpte in den Parallela weit über die Excerpte bei Photius hinaus. Ebenso aber auch umgekehrt. Ohnehin ist zweifellos, dafs Photius das Werk des Methodius in der Hand gehabt hat.

Drittens kommen in Betracht zwei syrische Florilegien, aus welchen P. Martin unter anderen Fragmenten des Methodius auch das unsere herausgegeben hat [3]. In welchem Verhältnis zu einander die beiden syrischen Handschriften stehen mögen, ist für uns gleichgültig, sehr wichtig dagegen, dafs die ältere von ihnen, welche unser Fragment vollständiger darbietet als die jüngere, nach W. Wright's Urteil dem 7. Jahrhundert angehört [4], so dafs die Unabhängigkeit des Citats von Photius nicht erst bewiesen zu werden braucht. Ebenso gewifs ist die Unabhängigkeit des syrischen Florilegiums von den Parallela sacra und umgekehrt dieser von jenem. Ein flüchtiger Einblick in die ausführlichen Inhaltsübersichten bei Wright macht dies zweifellos. In beiden syrischen Handschriften (S^1 und S^2) geht unserem Fragment unmittelbar voran ein anderes mit der in S^2 etwas abgekürzten Überschrift: „Von dem heiligen Methodius, dem Philosophen, Bischof von Lycien und Märtyrer aus der

---

1) Nach einer beiläufigen Bemerkung von Pitra, Analecta II, p. XXI jetzt in Oxford.

2) Amphilochii, Methodii, et Andreae Cretensis opp. Paris 1644 (mir nicht zugänglich) wiederholt bei Gallandi III, 779 (Ed. II, 1788). In seiner Ausgabe des Johannes Damasc. II, 763 hat Lequien nur das Lemma τοῦ αὐτοῦ (i. e. Μεθοδίου) und die Anfangsworte mitgeteilt.

3) Pitra, Analecta sacra, Spicil. Solesmensi parata, vol. IV (die vom P. Martin bearbeiteten Orientalia enthaltend) p. 201. 202, dazu eine nicht gerade empfehlenswerte lat. Übersetzung des Herausgebers p. 435.

4) Catalogue of Syr. Mss. p. 915[a]. Die Stellen aus Methodius nachgewiesen p. 917[a]. Die Handschrift ist Addit. 17214, bei Martin als A bezeichnet. Die jüngere Handschrift, bei Martin B, Addit. 17191, gehört nach Wright p. 1009 dem 9. oder 10. Jahrh. an.

Schrift über die Auferstehung, welche gegen Origenes gerichtet ist und) welche genannt ist *Aglaophon*" [1]. Hinter dem so eingeführten ersten Citat folgt ein zweites mit der Überschrift: „Und nach anderem (sagt er folgendes), wo erwähnt wird auch der heilige Justinus, der Philosoph und Märtyrer" [2].

Endlich ist noch zu erwähnen die altslavische Übersetzung, auf welche zuerst Pitra uns Occidentalen aufmerksam gemacht hat [3]. Die dunkle Gestalt des Methodius wird in helles Licht gerückt werden, und die Ordnung der umfangreichen griechischen Fragmente wird erst dann mit Sicherheit unternommen werden können, wenn die in den altslavischen Handschriften Rufslands bisher begrabenen Schätze der gelehrten Welt zugänglich gemacht sein werden. Der Gewinn wird grofs sein, auch wenn der Übersetzer, wie Pitra (IV, 614b) bemerkt, sich viele Auslassungen erlaubt hat. Leider ist das auch bei unserem Fragment der Fall, wie mir Prof. Bonwetsch in Dorpat, welcher im vorigen Winter die (oder eine) Moskauer Handschrift genauer untersuchte, mitzuteilen die Freundlichkeit hatte.

1) Buchstäblich *Aglaophotos* (Martin p. 201, Wright 917a im zweiten Citat, daneben eben dort im ersten Citat und p. 1012, Nr. 37 extr. = Martin p. 203 richtiger *Aglaophontos*). Es ist das ungeschickt wörtliche Übersetzung der griechischen Citationsformel ἐκ τοῦ περὶ ἀναστάσεως λόγου . . . τοῦ καλουμένου (oder ἐπιγεγραμμένου) Ἀγλαοφῶντος. Aglaophon ist eine Hauptperson des Dialogs, ein Arzt in Patara, in dessen Haus das Gespräch stattfindet. Die Nachahmung des Plato zeigt sich auch hier in der Benennung des Ganzen nach einer Hauptrolle. Wahrscheinlich jedoch hiefs nur das zweite Buch *Aglaophon*, das erste dagegen *Proklus* (Epiphan. haer. 64, 17 Überschrift) nach einer anderen Person des Dialogs. Man vergleiche die Titel der einzelnen λόγοι des Symposion des Methodius. Übrigens citiert auch Procopius in Genesin (Mai, Class. auct. VI, 205) ἐν Ἀγλαοφῶντι Μεθόδιος.

2) Martin S. 435 übersetzt hier wie an anderen Stellen ungenau, macht willkürliche und unpassende Abteilungen. Um diesem Orientalisten gegenüber sicher zu gehn, erbat ich mir in dem nachher zu erörternden Hauptpunkt Prof. Nestle's Rat, welcher durch Brief vom 2. Februar d. J. freundlichst erteilt wurde.

3) Analecta III, 602. 612—617.

Noch sei bemerkt, daſs das nachfolgende Fragment dem zweiten Buch des Dialogs über die Auferstehung und zwar der zweiten Hälfte desselben angehört. Erst aus der slavischen Übersetzung ersehen wir, daſs der Dialog in drei, statt wie man bisher annahm in zwei Bücher geteilt war, und auch die Grenze des ersten und zweiten ist bisher nicht richtig bestimmt worden. Das erste Buch schlieſst mit den Worten [1], die bei Epiphanius haer. 64, 55 (Petav. p. 581 C) aufbewahrt sind *καὶ αὐτὰ εἰρηκότα*, bei Jahn S. 86 vorletzte Zeile. Daſs hier der Übergang zum zweiten Buche stattfinde, bestätigt auch Photius, welcher den weiter folgenden Excerpten die neue Überschrift giebt (p. 294a, 22): *ἀνεγνώσθη τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου ἀποστολικῶν ῥητῶν ἑρμηνεία κατὰ σύνοψιν.* Nur bis zur Mitte des zweiten Buchs und somit des Ganzen hat Epiphanius seine Mitteilungen ausgedehnt (haer. 64, 63, p. 591 A). Erst jenseits dieser Grenze liegt unser Fragment.

Methodius schreibt im Dialog über die Auferstehung, Buch II [genannt *Aglaophon*] nach der Mitte folgendes:

Εἰ γὰρ διὰ τὸ μὴ ἐλευθερῶσαι τὴν σάρκα καὶ ἀναστῆσαι σάρκα ἐφόρεσεν, τί καὶ περισσῶς σάρκα ἐφόρει, ἣν οὔτε σῶσαι οὔτε ἀναστῆσαι προῄρητο; ἀλλ᾽ οὐδὲν περισσῶς ποιεῖ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. οὐκ ἄρα ἀνωφελῶς τὴν μορφὴν τοῦ δούλου ἀνέλαβεν, ἀλλὰ πρὸς τὸ ἀναστῆσαι καὶ σῶσαι . ἀληθῶς γὰρ ἄνθρωπος ἐγένετο καὶ [ἀληθῶς] ἀπέθανε, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν, ἀλλ᾽ ἵνα ἀληθῶς

---

1) Pitra, Analecta III, 614. Dadurch ist also die von Öhler in den Addenda zu Epiphanius p 668 und von Jahn zu Methodius p. 91 gebilligte LA. des Venetus in Epiph. haer. 64, 63 *λόγῳ α′* statt *λόγῳ . ᾱ* widerlegt. Die Dreiteilung der Schrift bezeugt auch das syrische Excerpt im cod. addit. 12156 fol. 70r. Wright, Catal. 645a; Martin-Pitra IV, 205.

1. Hier beginnen S^1S^2; den griech. Text geben die Par(allela sacra); Photius hat alles bis Zeile 9, ebenso wie anderes, was voranging, stillschweigend ausgestoſsen. | 2. *περισσῶς* auch S^1S^2, vielleicht aber mit nachgestelltem *καί*. Martin hat in seiner Übersetzung alles verwischt. | 3. *οὐδέν* Par., wahrscheinlich *οὐδὲ ἕν* S. | 5. *ἀναστῆσαι κ. σ.* auch S, Martin übersetzt wieder ganz willkürlich. | 7. [*ἀληθῶς*] nach S^1S^2 cf. Ignatius ad Smyrn. 2: fehlt in

πρωτότοκος ἀναφανῇ τῶν νεκρῶν, τὸν χοϊκὸν μεταβαλὼν εἰς οὐράνιον καὶ τὸν θνητὸν εἰς ἀθάνατον. Ἰουστῖνος δὲ ὁ Νεαπολίτης, ἀνὴρ οὔτε τῷ χρόνῳ πόῤῥω ὢν τῶν ἀποστόλων οὔτε τῇ ἀρετῇ, κληρονομεῖσθαι μὲν τὸ ἀποθνῆσκον, κληρονομεῖν δὲ τὸ ζῶν λέγει, καὶ ἀποθνήσκειν μὲν σάρκα, ζῆν δὲ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὁπόταν δὲ σάρκα ὁ Παῦλος καὶ αἷμα μὴ δύνασθαι τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ κληρονομῆσαι λέγῃ, οὐχ ὡς ἐκφαυλίζων, φησί, τῆς σαρκὸς τὴν παλιγγενεσίαν ἀποφαίνεται, ἀλλὰ διδάσκων οὐ κληρονομεῖσθαι βασιλείαν θεοῦ, αἰώνιον ὑπάρχουσαν ζωήν, ὑπὸ τοῦ σώματος, ἀλλὰ τὸ σῶμα ὑπὸ τῆς ζωῆς. εἰ γὰρ ἐκληρονομεῖτο ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ὑπὸ τοῦ σώματος, ζωὴ ὑπάρχουσα, συνέβαινεν ἂν τὴν ζωὴν ὑπὸ τῆς φθορᾶς καταπίνεσθαι. νῦν δὲ τὸ τεθνηκὸς ἡ ζωὴ κληρονομεῖ, ἵνα εἰς νῖκος καταποθῇ ὁ θάνατος ὑπὸ τῆς ζωῆς, καὶ τὸ φθαρτὸν τῆς ἀφθαρσίας κτῆμα ἀναφανῇ, ἐλεύθερον μὲν θανάτου καὶ ἁμαρτίας

Par. Im folgenden liegt der umständlichen syrischen Übersetzung kein anderer Text zugrunde. Martin's Abteilung S. 202 Z. 4 ist sinnlos, und die Übersetzung des im Syrischen treu nachgebildeten Participialsatzes durch *Terrenos vero . . . effecit* p. 435 ist falsch.

9. Zu S^1, welcher ununterbrochen bis zum Schlufs des obigen Textes fortläuft und der slavischen Version tritt hier (*Ἰουστῖνος δέ*) Photius (Bekker p. 298ª, 37). Dagegen hat Par. Z. 9—13 (*Ἰουστῖνος — οὐρανῶν*) ausgestofsen. S^2 hat den Anfang bis *ἀποστόλων* Z. 11, woran er sofort anschliefst *ὁπόταν* Z. 13. | 10. *δέ* auch S^1S^2, *porro* übersetzt Martin. | 13. *ὁπόταν*: hier tritt Par. wieder ein bis zum Schlufs. Dagegen hat der Slave Z. 13—19 (*ὁπόταν — ζωῆς*) ausgestofsen. | 14. *δέ* Phot.: *οὖν* Par. S^1S^2. | 14. *μὴ δυν* hier Phot. ($S^{1.2}$?): hinter *κληρονομῆσαι* Par. | *τὴν*: om. Par. | 15. *ἐκφαυλίζων* Phot. S^1S^2: *ἐκ φαύλης* Par. | 16. *φησί* Phot. S^1S^2 (darüber nachher): om. Par. | *ἀλλὰ* Phot.: *ἀλλ' ὡς* Par. | 18. *σώματος* Phot. Par. S^1: *μόνον* fügt S^2 hinzu. Die folgenden von S^1S^2 treu übersetzten Worte giebt Martin unglaublicherweise wieder durch *sed a corpore vivo* statt *sed corpus a vita.* | 22. *τεθνηκὸς* Phot. *θνῆσκον* Par. S^1S^2, also wohl echt. Warum übrigens Martin in seiner Übersetzung vor *νῦν δέ* durch drei Punkte eine Lücke hat anzeigen wollen, verstehe ich nicht. Der syr. Text ist ebenso vollständig wie die griechischen. | 22. *καταποθῇ* Phot. S^1S^2 hier: Par. hinter *θάνατος*. | 24. *ἀναφανῇ* Phot.: *καὶ τῆς ἀθανασίας φανῇ* Par. S^1S^2,

ημένον, *δοῦλον δὲ καὶ ὑπήκοον ἀθανασίας, ὅπως ἀφθαρσίας τὸ σῶμα ᾖ, καὶ μὴ τοῦ σώματος ἡ* αρσία.

Die Frage, wieweit die Mitteilung des Methodius aus Justinus sich erstrecke, fällt zusammen mit der anderen, ob das *φησί* Z. 16 von Photius in sein Excerpt eingefügt sei und somit den Methodius zum Subjekt habe, oder ob es von Methodius geschrieben sei und somit den Justinus zum Subjekt habe[1]. Ersteres setzte Grabe voraus, letzteres behauptete Jahn; und hiefür entscheidet die von Photius unabhängige, mindestens 150 Jahre vor Photius entstandene oder aus dem Griechischen übersetzte, überdies nicht referierende, sondern direkt und vollständig aus Methodius citierende syrische Gnomologie. Ohne Kenntnis des griechischen Originals wäre die syrische Übersetzung hier allerdings ein wenig dunkel. Man könnte dann versucht sein zu übersetzen: „Wenn nun Paulus sagt ...., so spricht er (*φησί*) nicht als einer, der die Palingenesie des Fleisches verachtet.“ Aber dann bliebe das hierauf folgende Verbum פסק (= *ἀποφαίνεται* oder *ἀποφαινόμενος*) unerklärt und unübersetzbar. Es unterliegt keiner Frage, daſs der Syrer sowohl *φησί* als *ἀποφαίνεται* in seinem griechischen Text gelesen hat, und es ist ziemlich gleichgültig, ob der überall sklavisch treu verfahrende Übersetzer in der That geglaubt hat, das parenthetische *φησί* so übersetzen zu dürfen in der Erwartung, daſs das ein syrischer Leser gleichfalls so ver-

---

diese wenigstens sicher für den Zusatz | *ἐλεύθερον μὲν* Phot.: *ἄφετον μὲν καὶ ἐλεύθερον* Par. S^1S^2 | *θανάτου — γεγ.* Phot.: *θανάτου γενόμενον καὶ ἁμαρτίας* Par. | 26. *ᾖ* Phot.: *εἴη τὸ σῶμα κτῆμα* Par. cf. S^1S^2.

1) Die dritte Möglichkeit, daſs Paulus das Subjekt sei, gleichviel von wem das *φησί* geschrieben wäre, erledigt sich sofort dadurch, daſs Paulus vielmehr Subjekt zu *ἀποφαίνεται* Z. 16 ist. — Daſs ferner Photius selbst die Sätze von *ὁπόταν* an nicht für eigene Worte des Methodius, sondern für ein Citat aus dem vorhergenannten Justin gehalten hat, ergiebt sich daraus, daſs er das nächstfolgende Excerpt aus Methodius mit der umständlichen Formel einführt *ὁ ἅγιος Μεθόδιος οὕτω φησί* p. 298ᵇ, 15. An der einzigen sonstigen Stelle, wo sich ziemlich das Gleiche findet p. 297ᵃ, 41 geht gleichfalls die Mitteilung der Ansichten anderer voran, dort der Origenisten.

stehe, oder ob er das φησί in den Satz hereingezogen, auf Paulus als Subjekt bezogen und dann das überschüssige und jämmerlich nachhinkende ἀποφαίνεται, so gut es eben ging, noch untergebracht hat [1]. Es kommt nur auf den griechischen Text an, den er vor sich hatte. Dieser enthielt φησί. Also hat dies nicht Photius, sondern Methodius geschrieben. Es bezieht sich auf Justin als Subjekt, und Methodius zeigt an, dafs er hier Justin's eigene Worte anführe. Bei dieser einfachen Lage der auf den ersten Blick so verwickelt erscheinenden Sache ist noch deutlicher, als es schon vor Bekanntwerden des syrischen Textes war, dafs das Fehlen des φησί in den Parallela nichts auf sich hat. Es mufste fehlen, da dieser Gnomolog die vorangehende Erwähnung Justin's gestrichen hatte (s. vorher zu Z. 9 und 13). Dadurch war die Grundlage für das φησί beseitigt, und der Gnomolog bewies durch Streichung desselben erstlich, dafs er nicht ganz gedankenlos arbeitete, und zweitens ebenso wie durch Beseitigung des vorangehenden Satzes, dafs es ihm nicht sowohl um einen berühmten Autor als um einen wertvollen Gedanken zu thun war. Ob das ein Gedanke des Methodius oder des Justinus war, galt ihm nichts [2]. Anders dachte zum Glück der syrische Gnomolog oder der ältere Grieche, dessen Sammlung uns in syrischer Übersetzung erhalten ist. Schon die oben S. 4 mitgeteilte Überschrift, welche er seinem Citat gab, zeigt, dafs ihm die Anführung des altehrwürdigen Märtyrers Justin in die Augen stach.

Vielleicht ist es hiernach überflüssig, auch noch zu zeigen, dafs die Sätze von ὁπόταν an (Z. 13—26) auch sach-

---

1) So übersetzt Martin p. 435: *Quando igitur Paulus ait .... non loquitur iudicis more, tamquam secundam carnis nativitatem aspernens* (lies *aspernans*).

2) Es konnte ihm um so gleichgültiger sein, da er in seine Sammlung unmittelbar vorher sehr umfangreiche Excerpte aus einer Schrift Justin's über die Auferstehung aufgenommen hatte. Die Reihenfolge ist dort Irenäus, Justinus, Methodius s. Lequien II, 756 bis 763.

lich betrachtet nicht die eigenen Worte des Methodius sein können. Aber es liegt am Tage, daſs Methodius selbst die Stelle 1 Kor. 15,50 ganz anders deutet als sie hier gedeutet wird. Kurz vorher [1] hat Methodius ausdrücklich bestritten, daſs Paulus dort unter σάρξ das Fleisch selbst verstehe; er meine vielmehr „den unvernünftigen Trieb des Fleisches zu den geilen Lüsten", und nicht dem Fleisch, nicht dem Verderbten, sondern dem Verderben, wodurch das Fleisch verderbt worden sei, werde von Paulus der Besitz des Reiches Gottes und der Unvergänglichkeit abgesprochen. In unserem Fragment dagegen wird „Fleisch und Blut" eigentlich verstanden; und die in der alten Kirche so oft empfundene Schwierigkeit, den Satz des Paulus [2] mit dem Kirchenglauben von der „Auferstehung des Fleisches" auszugleichen, wird dadurch beseitigt, daſs auf das κληρονομεῖν als ein selbstthätiges Besitzergreifen Nachdruck gelegt wird. Nur dies soll Paulus abgelehnt haben. Nicht der Leib des Menschen eigne sich das Reich Gottes und das unvergängliche Leben gleichsam als einen von Rechts wegen ihm zustehenden Besitz an, sondern umgekehrt, das Reich Gottes und das Leben nehme Besitz von dem in den Tod geratenen Leib, ersäufe und verschlinge den dem Leibe anhaftenden Tod und mache den von Tod und Sünde zugleich befreiten Leib zu seinem gehorsamen Knecht und Besitztum. Auch von hieraus ergiebt sich also, daſs Methodius hier die Gedanken eines anderen reproduziert, und zwar, wie das φησί zeigt, in dessen eigenen Worten, und endlich, da φησί keine andere Unterlage hat als den Namen Justinus im voranstehenden Satz, Gedanken und Worte dieses alten Autors. Der vorangehende Satz, in welchem die Ansicht Justin's in indirekter Redeform kurz angegeben wird, dient nur als Einleitung und Vorbereitung des nachfolgenden wörtlichen Citats, in welchem derselbe Gedanke, aber nun erst deutlich

1) Photius p. 298ᵃ, 8—17.

2) Irenäus sagt (V. 9, 1; 13, 2 p. 302. 308 Massuet), daſs derselbe von allen Häretikern ausgebeutet werde. Vgl. Tertull. resurr. carnis c. 48 in., 49 post med., 50; August. retract. I, 17; II, 3.

und vollständig ausgedrückt ist[1]. Es ist ja möglich, dafs schon dem Satz in indirekter Rede bestimmte Worte Justin's zugrunde liegen; ich halte das sogar für wahrscheinlich. Aber um dieser kurzen und noch sehr rätselhaften Andeutung willen hätte es sich gar nicht gelohnt, die Ansicht Justin's zu erwähnen und die Würde des alten Kirchenlehrers so stark zu betonen. In dieser flüchtigen Andeutung derselben ist noch nichts enthalten, was Methodius im Kampf mit Proklus und Aglaophon unmittelbar verwerten konnte; man hätte nur erraten können, auf welche für die obschwebende Streitfrage wichtige Bibelstelle sie sich bezieht, und — ich wiederhole das — sie drückt eine andere exegetische Auffassung der gemeinten Stelle aus, als die, welche Methodius selbst vorher ausgesprochen hatte. Aller dieser Unzuträglichkeiten entledigte sich Methodius, indem er die eigenen Worte Justin's, welche ein altehrwürdiges Zeugnis für den auch von ihm, jedoch mit anderen exegetischen Mitteln vertretenen Glauben an die Auferstehung des Fleisches waren, von *ὁπόταν δὲ* an wörtlich anführte. Von da bis zum Schlufs ist der Zusammenhang unzerreifsbar, wie auch alle alten Excerptoren: Photius, der Redaktor der Parallela und der syrische Gnomolog unabhängig von einander bis zum gleichen Wort ihre Mitteilung ausgedehnt haben. Also die Zeilen 13—26 des vorhin abgedruckten Stückes sind Fragment einer Schrift, welche Methodius, der Bischof von Olympos in Lycien[2] am Ende des 3. oder in den allerersten Jahren des 4. Jahrhunderts unter dem Namen Justin's des Märtyrers gelesen hat.

Ist Methodius hier nicht das Opfer eines litterarischen Betrugs geworden, so erfahren wir, dafs Justin in einer Schrift, die wir nicht mehr oder jedenfalls nicht mehr vollständig besitzen, unter Nennung des Paulus seine Auffassung von 1 Kor. 15, 50 und 54 vorgetragen hat. Es will mir

---

1) Daher war die Abkürzung der jüngeren syrischen Gnomologie eine sehr vernünftige und diejenige in den Parallela eine um so verzeihlichere s. oben S. 6 zu Z. 9 und S. 8, Anm. 2.

2) S. darüber den unten folgenden Exkurs.

inen, dafs diese Thatsache mehr wert sei als manche ständliche Reflexionen, welche über das Verhältnis Justin's Paulus angestellt worden sind. Es zeigt sich hier an em unzweideutigen Beispiel, wie verkehrt es ist, anzuhmen, dafs man aus den an Heiden und Juden gerichteten Schriften Justin's, welche allein uns vollständig oder ahezu vollständig erhalten sind, unmittelbar entnehmen könne, wie er über das Christentum und die Autoritäten der Christen, über die Apostel und deren Schriften gedacht hat und zu seinen Glaubensgenossen in den für diese bestimmten Schriften zu reden gewohnt war. Es wäre doch wichtig, auch *a posteriori* die Unrichtigkeit von Sätzen beweisen zu können, deren Irrigkeit einem unbefangenen Sinne *a priori* einleuchtet, wie z. B. des Urteils M. v. Engelhardt's [1]: „Apologieen und Dialog ergänzen sich gegenseitig. Durch gleichmäfsige Benutzung dieser Schriften gewinnt man ein vollständiges Bild vom Christentume Justin's."

Aber ist Methodius ein unbedingt zuverlässiger Zeuge? Soweit es überhaupt solche giebt, hat auch Methodius einen hohen Anspruch darauf, dafür zu gelten. Allerdings ist er einer der wenigst Gekannten unter den bedeutenden Kirchenschriftstellern der vornicänischen Zeit. Die Scheelsucht seines jüngeren Zeitgenossen Eusebius hat ihm weder als einem der Märtyrer der letzten Verfolgungszeit, noch als einem fruchtbaren Schriftsteller einen Platz gegönnt, weil Methodius ein Gegner des Origenes war [2]. Aber völlig ihn totzuschweigen hat er nicht vermocht. Auch schon ehe

---

1) Das Christentum Justin's des Märtyrers S. 329. Ich betone das Wort „vollständig", der Verfasser selbst vielmehr die beiden letzten Worte. Übrigens halte ich die Darstellung des thatsächlichen Verhältnisses Justin's zu Paulus bei Engelhardt S. 352—365 für gar nicht so unrichtig, wie es das unrichtige Axiom erwarten liefse.

2) Wie gut ihn Eusebius gekannt hat, erfahren wir durch Hieron. c. Rufinum I, 11 (Vallarsi[2] II, 466): Im 6. Buch seiner Apologie für Origenes hat Eusebius gesagt: *Quomodo ausus est Methodius nunc contra Origenem scribere, qui haec et haec de Origenis loquutus est dogmatibus.*

die nur in altslavischer Übersetzung erhaltenen Schriften zugänglich gemacht und die nur fragmentarisch im Original auf uns gekommenen Schriften mit Hilfe derselben Version besser als bisher werden geordnet sein, kann man sich ein ziemlich deutliches Bild von Methodius machen. Der Zeit nach in der Mitte stehend zwischen Origenes und Eusebius, in der klassischen Litteratur der Griechen sehr belesen, ohne irgendwie mit Gelehrsamkeit zu prunken, als christlicher Schriftsteller allem Anschein nach recht originell [1], ein eifriger Gegner der alexandrinischen Theologie und doch nichts weniger als ein ἐκκλησιαστικός im Sinne jener Schule, sondern ein im dialektischen wie im exegetischen Kampf frisch und kräftig sich bewegender Theolog: das ist ein auch in Sachen der älteren christlichen Litteratur Vertrauen erweckender Zeuge. Methodius zeigt sich auch mit solcher christlichen Litteratur bekannt, welche dem Eusebius unbekannt geblieben ist. Er ist der erste Zeuge für die Apologie des Athenagoras [2]. Methodius kennt die (gröfsere) Apologie Justins. Schon die Bezeichnung Justin's als Neapoliten (oben S. 6) wird auf die Überschrift der Apologie zurückzuführen sein [3]; denn in der sonstigen Tradition bei Tatian, Irenäus, Tertullian und den späteren wird er nicht so, sondern entweder einfach Justinus [4], oder noch der Philosoph und Märtyrer [5] genannt. Ferner ist nicht wohl

1) Seine Bedeutung für die Kunstformen der christlichen Poesie hat jüngst W. Meyer, Anfang und Ursprung der lat. und griech. rythmischen Dichtung (Aus den Abhandl. der bayer. Akad. I. Kl., XVII. Bd., II. Abtl.), München 1885, S. 45 ff. 107 hervorgehoben.

2) De resurr. bei Epiphanius haer. 64, 28, p. 544 Pet.; Photius cod. 234, p. 293 b, 6. Vgl. dazu die Bemerkungen Jahn's im Method. platonizans p. 93, aber auch was ich aus Anlafs der Vermutung Harnack's, dafs Eusebius die Schrift gekannt, aber fälschlich dem Justin zugeschrieben habe, im Theol. Litteraturblatt 1882 S. 211 bemerkte.

3) Just. apol. I, 1: *τῶν ἀπὸ Φλαουΐας Νέας πόλεως τῆς Συρίας Παλαιστίνης*. Auch Eusebius h. e. IV, 11, 11 u. c. 12 wiederholt nicht eine traditionelle Kunde, sondern teilt diese Urkunde mit.

4) Tatian orat. 18. 19; Iren. I, 28, 1; IV, 6, 2; V, 26, 2; p. 107. 233. 324 Massuet.

5) Tertull. c. Valent. c. 5; Hippol. refut. VIII, 16 ed. Gott. [illegible] 22.

ı bestreiten, daſs das, was Methodius über die Kreuzesestalt der kaiserlichen *vexilla* und über die Macht dieses eichens über die See sagt, aus Justin geflossen ist[1]. Weieres Suchen in den bisher bekannten und den noch unekannten Schriften des Methodius wird solche Belege sicherich vermehren.

Eine Stütze erhält das an sich schon schwer zu beanstandende Zeugnis des Methodius noch dadurch, daſs allem Anschein nach schon Irenäus die gleiche Stelle, welche Methodius einer Schrift Justin's entnommen hat, gelesen und verwertet hat[2]. Man mag über die Deutung von 1 Kor. 15, 50 in unserem Fragment urteilen, wie man will, ingeniös und originell ist sie jedenfalls. Sie ist auch nicht zur herrschenden Tradition geworden. Tertullian hat sie sich nicht angeeignet. Nur bei Irenäus findet sie sich wieder in dessen ausführlicher Erörterung der „von allen Häretikern für ihren Wahnsinn vorgebrachten“ Stelle. Nachdem er schon zweimal V, 9, 2 den Gedanken ausgesprochen hat, daſs der Geist im Christen dessen Fleisch in Besitz nehme und dabei die Schwachheit des Fleisches absorbiere, nachdem er sodann den Zusammenhang der Stelle erörtert und sie selbst wörtlich wiederholt hat, spricht er schlieſslich das so vorbereitete Paradoxon aus: *εἰ γὰρ δεῖ τἀληθὲς λέγειν, οὐ κληρονομεῖ, ἀλλὰ κληρονομεῖται ἡ σάρξ* (§ 3, p. 303 Mass.). Dieser Gedanke wird dann weiter ausgeführt, durch Analogieen und Bibelstellen bestätigt. Immer aufs neue aber wird man an die von Methodius in direkter und indirekter Redeform citierten Worte Justin's erinnert z. B. § 4: *ἡ σὰρξ καθ᾽ ἑαυτὴν βασιλείαν θεοῦ κληρονομῆσαι οὐ δύναται, κληρονομηθῆναι δὲ εἰς βασιλείαν τοῦ θεοῦ δύναται. κληρονομεῖ γὰρ ὁ ζῶν τὰ τοῦ τετελευτηκότος*, und dann noch einmal, nur lateinisch erhalten: *haereditate enim possidet*

---

1) Method. de cruce, von Jahn p. 103 unter die Überschrift *κατὰ Πορφυρίου* (p. 102) gestellt. Cf. Just. apol. I, 55.

2) Grabe, Spic. II, 194, wies bereits auf eine Parallele bei Irenäus zu unserem Fragment hin, welches er dem Methodius selbst zuschrieb.

ille, qui vivit, haereditate autem acquiritur caro. Auch der Gedanke, dafs das Geerbte und in Besitz Genommene eben damit dem Erbenden dienstbar und gehorsam gemacht werde, womit unser Fragment schliefst, kehrt bei Irenäus wieder: *τὰ δὲ (κληρονομούμενα) ὑποτέτακται καὶ ὑπακούει καὶ κυριεύεται ὑπὸ τοῦ κληρονομοῦντος.* Waren nun die Gedanken, welche Irenäus hier mit sorgfältiger Vorbereitung und nachträglicher, ausführlicher Rechtfertigung und, was den entscheidenden Punkt anlangt, mit dem ausgesprochenen Gefühl der Kühnheit des Gedankens vorträgt, in einer dem Methodius unter Justin's Namen zugekommenen Schrift kurz und bündig ausgesprochen, so hat sie Irenäus auch aus dieser Schrift sich angeeignet; und es wäre höchst sonderbar anzunehmen, dafs Irenäus zwar diese Schrift gekannt habe, aber ohne den Namen Justin's oder unter einem anderen Namen [1]. Denn was sollte in dem Jahrhundert, welches zwischen Irenäus und Methodius liegt, der hier in Frage stehenden Schrift den Autornamen Justin's verschafft haben, wenn sie ursprünglich einen anderen trug? Es entspricht die Art, in welcher Irenäus hier den Gedanken des älteren Autors verwertet, durchaus seinem sonstigen Verfahren; und es unterliegt ja keiner Frage, dafs Irenäus nicht nur an den zwei Stellen, wo er den Justin namentlich citiert [2], sondern auch sonst, ohne ihn zu nennen, diesem gefolgt ist [3].

Leider hat uns Methodius nicht den Titel der Schrift Justin's genannt, woraus er schöpfte. Es liegt nur nahe zu vermuten, dafs Methodius bei Ausarbeitung einer Schrift *περὶ ἀναστάσεως* eine ebenso betitelte Schrift des von ihm so hochgestellten Justin zurate gezogen hat, wenn es eine

---

1) Letzteres wäre das Näherliegende, denn völlig anonyme Schriftstellerei war in der alten Kirche nichts Gewöhnliches.

2) IV, 6, 2; V, 26, 2 p. 233. 324 Massuet.

3) Ein weiterer Beweisführung nicht bedürftiges Beispiel ist Iren. I, 23, 1 p. 99 = Just. apol. I, 26. Das *dicitur* des Irenäus darf durch *a Justino* ergänzt werden.

che Schrift gab. Dies sei der Gegenstand der folgen- Untersuchung.

Exkurs: Über den Bischofssitz des Methodius.

Die älteste biographische Kunde über Methodius giebt uns leider kein besserer als Hieronymus, welcher de v. ill. c. 83 mit den Worten beginnt: *Methodius Olympi Lyciae et postea Tyri episcopus.* Der nächste Zeuge Socrates h. e. VI, 13 sagt nur *τῆς ἐν Λυκίᾳ πόλεως λεγομένης Ὀλύμπου ἐπίσκοπος*. Eben dies bestätigt Maximus Confessor in den Scholien zum Areopagiten (hierarch. eccles. c. 7) trotz der Verworrenheit des Textes ohne Vermischung mit einer anderen Überlieferung [1]. Die syrischen Handschriften, dar-

---

1) Dionysii opera ed. P. Lansellius et B. Corderius (Ed. nova Paris 1644) II, p. 92 A: *ἀνάγνωθι Μεθοδίου τοῦ ἁγίου μάρτυρος καὶ Ὀλυμπίου Ἀδριανουπόλεως ἐπισκόπου τῆς Λυκίας τὰ κατ' αὐτοῦ* (gegen Origenes) *ὑπ' αὐτῶν περὶ ἀναστάσεως γραφέντα.* Valesius zu Eus. h. e. VI, 24 annot. p. 124 glaubte helfen zu können durch die Änderung *Ὀλύμπου* und durch Streichung von *ὑπ' αὐτῶν.* Ersteres ist zweifellos richtig, war auch schon von Leo Allatius gefordert (Method. ed. Jahn, p. 8, Anm. 2), welcher aufserdem aber auch *Ἀδριανουπόλεως* strich, weil es ein solches in Lycien nicht gebe. Aber so bequem wird man weder diesen Stadtnamen noch das auf mehrere Schriftsteller hinweisende *ὑπ' αὐτῶν* los. Es müssen die Angaben über zwei antiorigenistische Autoren, welche über die Auferstehung geschrieben haben, durch die Abschreiber mit einander vermengt worden sein. Denn zu Dionys. hierarch. coel. c. 7 (in derselben Ausgabe p. 24 A, auf der zweiten so bezifferten Seite; es sind dort nämlich die Zahlen 22—26 zweimal hinter einander in der Seitenzählung verwendet) bemerkt derselbe Maximus: *τοῦτο πλατύτετον παριστᾷ Ἀμμὼν ὁ Ἀδριανουπολίτης ἐν τοῖς περὶ ἀναστάσεως αὐτῷ κατὰ Ὠριγένους γεγραμμένοις λόγοις.* S. über diesen Schriftsteller in Kürze Dict. of christ. biogr. I, 101, Nr. 1. Auf diesen bezieht sich also die überflüssige Ortsangabe in dem zuerst angeführten Scholion des Maximus, und er ist mit Methodius in dem *ὑπ' αὐτῶν* zusammengefafst. Dem letzteren allein gehört *Ὀλυμπίου* (oder *Ὀλύμπου*) *ἐπισκόπου τῆς Λυκίας* an. Jenes Adrianopel ist dasjenige in Thracien.

unter eine des 7. Jahrhunderts, nennen den Methodius nur „Bischof von Lycien“ [1] d. h. einen lycischen Bischof [2].

Statt Olympus nennt zuerst Leontius von Byzanz oder Jerusalem um 600 das gleichfalls in Lycien gelegene Patara als Bischofssitz des Methodius [3]. Ihm folgte Johannes von Damaskus [4] im 8. Jahrhundert, die griechischen Menologien und Synaxarien, auch wohl die meisten Sammler und Abschreiber der späteren Zeit.

Patara und Olympus liegen soweit auseinander, daſs die Annahme Lequien's (Oriens Christ. I, 976. 977), Methodius sei Bischof beider Städte zugleich gewesen, zumal in Anbetracht der ziemlich späten Zeit wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat. Es wäre ferner schwer zu erklären, daſs kein einziger Schriftsteller dies auch nur durch ein Schwanken zwischen beiden Namen andeutet. Ebenso bestimmt wie die einen nur Olympus, nennen die anderen nur Patara. Jenes aber bezeugen die älteren und in jedem Betracht beachtenswerteren Zeugen. Es läſst sich aber auch erklären, wie der Irrtum der jüngeren Tradition entstand. Aus dem

---

1) Wright Catalogue p. 917[a]. 1005[b]. 1012[a] (Nr. 37 am Ende). 1013[a]. Wenn er wirklich einmal Bischof von „Laodicea“ genannt wird, p. 967[a], so kann das nur Schreibfehler für „Lycia“ sein. Aber Wright teilt hier den syrischen Text nicht mit, und in Martin's Sammlung der Fragmente (Pitra, Anal. IV, 201—206) finde ich zwar die Handschrift, worin das stehen soll (Addit. 14532), zweimal citiert p. 202, n. 10, p. 206, n. 1, aber nicht die von Wright angegebene Stelle. Und doch gehört dieselbe auch zum Buch von der Auferstehung!

2) So verstehe ich dies nach Ignatius Rom. 2, 2 vgl. meinen Ignatius von Ant. S. 308. Ein anderes Beispiel giebt Hieronymus de v. ill. 62: *Alexander episcopus Cappadociae.*

3) De sectis, actio III, 1 (Gallandi' XII, 633) vgl. über ihn Gaſs in Prot. RE[2] VIII, 593.

4) De imagin. III opp. ed. Lequien I, 389E, vgl. ferner Jahn p. 8 unter Nr. XII, XIII, die Überschrift der Rede auf Hanna und Symeon S. 105, die Note zu S. 94 auf S. 128. Dahin darf man auch wohl alle die zählen, welche ohne Angabe des Bischofstitels ihn *Μεθόδιος Πατάρων* nennen, wie die Parallela Rupef., welche älter als Joh. von Damascus sind, Lequien II, 763A, eine Catene bei Mai, Script. vet. nova coll. IX, 680 u. s. w.

ang des Dialogs über die Auferstehung [1] ergiebt sich lich, dafs Patara der Schauplatz des Dialogs war. Keine rift des Methodius ist aber annähernd so viel gelesen so oft excerpiert worden als dieser Dialog. Aus die- vor allem kannten die Sammler den „Bischof und rtyrer“ oder „Philosophen und Bischof“ Methodius. Aus n Anfang desselben schöpften sie die Meinung, er sei schof von Patara gewesen. Es ist das gelehrte, also wert- se Tradition. Bei sorgfältigerer Lesung hätte man aus rselben Stelle vielmehr erkennen sollen, dafs Patara ge- de nicht der Wohnsitz des Methodius war. Er kommt on auswärts mit einem Freunde angereist, um einem vor- ehmen Herrn, Namens Theophilus, der durch Sturm nach atara verschlagen und dem Vernehmen nach länger dort verweilen gewillt war, einen Besuch zu machen. Also cht Patara, sondern Olympus wird sein Wohn- und schofssitz gewesen sein. Dem widerspricht es keineswegs, fs Methodius im zweiten Buch des Dialogs [2] bei Erwäh- ung des Berges Olympus, an dessen Fufs die gleichnamige adt lag, die Bemerkung einflicht, dafs das ein Berg in ycien sei. Das läfst sich nicht daraus erklären, dafs Me- odius den für diesen Dialog angenommenen Standort fest- lt; denn auch in Patara wäre diese Bemerkung lächerlich ewesen. Sie erklärt sich aber sehr natürlich aus der Rück- cht des Schriftstellers auf einen weiteren Leserkreis, der ei dem Namen Olymp sonst sofort an den berühmteren ötterberg gedacht haben würde. Wir dürfen demnach lympus mit Sicherheit als Bischofssitz des Methodius be- eichnen.

Daneben kann es nicht in Betracht kommen, dafs er n Titel der slavischen Übersetzung einer bisher unbekannten

1) Nach der altslavischen Übersetzung von Pitra, Anal. III, 613 teinisch mitgeteilt.

2) Photius, p. 298b; Gallandi, p. 780 D. Beide Excerptoren aben die Glosse; sie stammt also vom Schriftsteller selbst. Der rische Ubersetzer (Analecta IV, 202) hat seine Sache nur schlecht emacht: „Denn ich habe mit meinen Augen gesehen an einem Ort Olympos, einer Stadt in Lycien, auf einem Berggipfel“ u. s. w.

Schrift „über den Aussatz an Istelius" oder „Sistelius" *Methodius episcopus Philippensis* genannt wird (Pitra, Anal. III, 616b). Das kann nur durch Mifsverständnis des z. B. in den syrischen Excerpten häufiger vorkommenden *Μεθόδιος φιλόσοφος ἐπίσκοπος* (τῆς) *Λυκίας* κτλ. entstanden sein. Ebenso wenig ist eine anderweitige Tradition über seinen Bischofssitz durch das in späteren Sammelwerken öfter vorkommende Lemma *Μεθοδίου Σίδης* [1] bezeugt. Entscheidend ist schon, dafs es, soviel ich sehe, niemals heifst *ἐπισκόπου Σίδης*. Liegt dem, was ja wahrscheinlich ist, irgendwelche Tradition zugrunde, und ist an einen anderen Methodius nicht zu denken, so wird unser Bischof von Olympus in Lycien aus dem nicht allzu fernen [2] Side in Pamphylien gebürtig gewesen sein oder dort das Bürgerrecht besessen haben.

So einfach bis dahin alles sich zurechtlegte, so rätselhaft steht die durch keine Spur anderweitiger Überlieferung unterstützte Behauptung des Hieronymus da, dafs Methodius nachmals noch Bischof von Tyrus geworden sei. So gläubig wie Lequien (II, 803) könnte man das auch dann nicht hinnehmen, wenn man nicht wüfste, wie zahllose und bodenlose Irrtümer Hieronymus in seinem Schriftstellerkatalog meist infolge flüchtiger Benutzung, manchmal auch Mifsverständnisses seiner griechischen Quellen sich hat zu Schulden kommen lassen. Wäre Methodius zuletzt Bischof von Tyrus gewesen und als solcher ein gefeierter Märtyrer geworden, so wäre nicht wohl zu begreifen, wie dies völlig aus der griechischen Tradition hätte verschwinden können. Dazu kommt aber, dafs in der Reihe der Bischöfe von Tyrus schwer ein Platz für ihn ausfindig zu machen ist [3]. Eu-

---

1) Method. ed. Jahn, p. 117 Anm.; Pitra, Anal. III, 603 Anm., 604 Anm., 605 im Text.

2) Auf dem direkten Wege d. h. zur See etwa ebenso weit wie Patara von Olympus. Auf eine Verbindung des Methodius mit Side würde es hinweisen, wenn der Proklus, welchen die slavische Übersetzung einen *Midensis* nennt, nach Pitra's Vermutung vielmehr ein *Sidensis* oder *Sidetes* wäre (Anal. III, 613).

3) Vgl. Salmon im Dictionary of christ. biogr. III, 909.

sebius h. e. VIII, 13, 3 nennt unter den hervorragenden Märtyrern der Provinz Phönice während der diokletianischen Verfolgung den Tyrannio, Bischof von Tyrus. Ist Methodius nach Hieronymus *ad extremum novissimae persecutionis*, das soll doch wohl heifsen um 311 unter Maximinus Märtyrer geworden, so könnte er nur der Nachfolger des Tyrannio und der unmittelbare Vorgänger des Paulinus gewesen sein, des Freundes des Eusebius. Dieser aber scheint nach dem Zusammenhang von Eus. h. e. X, 4 unmittelbar nach dem Sturz Maximin's bereits Bischof von Tyrus gewesen und nicht erst geworden zu sein, so dafs für Methodius ebenso wie für den fabelhaften Dorotheus [1] kein Zeitraum bleibt. Ferner hat zwar Eusebius seine oft geübte Kunst des Schweigens zweifellos auch auf Methodius angewandt (s. ob. S. 11); aber es würde doch kaum zu erklären sein, dafs er ihn h. e. VIII, 13; IX, 6 gänzlich übergangen hätte, wenn Methodius als Bischof von Tyrus zwischen 304 und 312 Märtyrer geworden wäre. Ganz anders lag die Sache für ihn, wenn Methodius als Bischof des fernen Olympus in Lycien das Martyrium erlitt. Sein Martyrium überhaupt zu beanstanden, wie Salmon thut, scheint mir nicht ausreichend veranlafst [2] durch die unsicheren Angaben, mit welchen das erste Zeugnis für den Märtyrer Methodius bei Hieronymus verknüpft ist. Theodoret kennt ihn doch auch als solchen [3]. Nur mit seiner Behauptung, dafs Methodius Bischof von Tyrus gewesen und zwar am Schlufs seines Lebens, steht Hieronymus allein und befindet sich im Irrtum. Es wäre aber angenehm, sich den Irrtum erklären

---

1) Theophanes ed. de Boor, p. 24, 21; 48, 27 sqq. Lequien, Or. Christ. II, 803, giebt die Reihe: Tyrannio, Methodius, Dorotheus, Paulinus.

2) Es liefse sich noch geltend machen, dafs Methodius in dem ältesten Märtyrerkalender fehlt, welcher uns in einer syrischen Handschrift vom Jahre 412 erhalten ist und in seiner gröfseren ersten Hälfte Übersetzung eines griechischen Kalenders aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts ist. Aber derselbe stammt aus arianischen Kreisen; vgl. meinen Cyprian von Antiochien, S. 95f. Anm. 1.

3) Dialog. I Immutabilis (Opp. ed. Schulze IV, 55).

zu können. Salmon vermutet einen Schreibfehler in der Vorlage des Hieronymus: *Τύρου* statt *Πατάρων*. Aber abgesehen davon, daſs die Formen nicht gerade zum Verwechseln ähnlich sind, so scheitert diese Annahme daran, daſs Patara als Bischofssitz des Methodius eine erst lange nach Hieronymus aufgekommene gelehrte Fabel ist.

Dagegen darf man sich daran erinnern, daſs die Stadt Olympus ebenso wie der Berg, an dessen nördlichem Abhang sie lag, auſserdem auch *Φοινικοῦς* hieſs [1], und daſs dieser Name, statt dessen zur Zeit des Strabo und des älteren Plinius Olympus üblicher gewesen zu sein scheint, in späterer Zeit wieder auftaucht. Ich denke, man bürdet dem Hieronymus keine gröſsere Fahrlässigkeit auf, als er sie manchmal begangen hat, wenn man annimmt, ihm habe ein griechischer Text etwa folgenden Wortlauts vorgelegen: *Μεθόδιος Ὀλύμπου τῆς Λυκίας τοῦ καὶ Φοινικοῦντος ἐπίσκοπος*. Hieronymus las flüchtig, hörte etwas von Phönicien, also von einem phönicischen Bischof heraus. Und wo hätte der Gegner des Porphyrius besser residieren können als in Tyrus!

Thut man dem Hieronymus mit dieser Vermutung zu viel oder zu wenig Ehre an, jedenfalls ist auf sein Zeugnis für den tyrischen Episkopat des Methodius nichts zu geben.

II. Justin's Schrift über die Auferstehung.

Die am Schluſs der ersten Abhandlung ausgesprochene Vermutung, daſs Methodius die Worte Justin's über 1 Kor.

---

1) Strabo XIV, 3, 8, p. 666. S. andere Stellen bei Forbiger, Handb. der alten Geogr. II, 260 Anm. 35. Einiges auch bei Lequien l. l. I, 976. Vielleicht ist nicht überflüssig zu bemerken, daſs *Φοινικοῦς* zu den maskulinen Stadtnamen gehört. Bei Theophanes ed. de Boor, p. 332, 16; 345, 28 heiſst es *ὁ Φοίνιξ*. Vgl. auch Ranke, Weltgeschichte, V. 1, 158.

15, 50 aus einer Schrift desselben „über die Auferstehung" geschöpft habe, wäre ohne Wert und Berechtigung, wenn nicht zu beweisen wäre, dafs Justin eine Schrift dieses Titels geschrieben hat. Prokopius von Gaza [1], der „christliche Sophist", wie er sich selbst genannt hat, aus dem Ende des 5. und Anfang des 6. Jahrhunderts zählt in seinem kürzeren Kommentar über den Oktateuch eine lange Reihe von Kirchenlehrern auf, welche der Deutung der Fellröcke in Gen. 3, 21 auf die Leiber der ersten Menschen widersprochen haben, darunter auch Justin [2]. Zur Kennzeichnung des Zeugen möge ein Teil des Verzeichnisses hier stehen: „Klemens im dritten Stromateus, und Dionysius der alexandrinische Bischof in seiner Auslegung des Ekklesiastes, und Petrus, Bischof derselben Stadt und Märtyrer in der ersten Rede über die Seele, und Athanasius, wiederum Bischof von Alexandrien, in der zweiten Rede gegen die Arianer und im Leben des grofsen Antonius . . . . und Irenäus Bischof von Lugdunum im dritten Buch seines Werkes gegen die Häresieen, im Kapitel 59 und 65, und Justinus der Philosoph und Märtyrer in dem Buch von der Auferstehung, und Basilius der Kappadocier im 21. Kapitel des Hexaemeron und in der Homilie über den 1. Psalm" u. s. w. Gelehrter kann man nicht citieren. Zur Probe der Genauigkeit vergleiche man, um bei den Ältesten stehen zu bleiben, die hiesigen Citate aus Irenäus und Klemens mit unseren Ausgaben. Klemens verwirft Strom. III, § 95 (p. 554 Potter) ausdrücklich jene Deutung der Kleider aus Fellen, als deren Vertreter er den Cassian nennt [3]; und es

1) S. über ihn meine Forschungen zur Gesch. des Kanons II, 239. 247–254, besonders S. 253, zur allgemeinen Charakteristik Stark, Gaza und die philistäische Küste (1852), S. 637f.

2) Mai, Classic. auct., T. VI, 204. In dem ausführlicheren Werk, wovon dieses nur der Auszug ist, würde man die eigenen Worte Justin's finden (Mai l. l. p. 1). Ich kenne keine Handschrift dieses noch ungedruckten Riesenwerks. Der Monacensis gr. 358 saec. IX enthält nach Hardt nur die Epitome.

3) Vgl. meine Forschungen III, 24 (wo Prokopius hinzuzufügen ist). Die von Clemens dort in Aussicht gestellte Widerlegung, folgt

ist wirklich das dritte Buch seines grofsen Werkes, worin Irenäus zwar nicht ausdrücklich gegen jene häretische Meinung polemisiert, aber doch ganz deutlich seine rechtgläubige Ansicht von der Erschaffung des Leibes Adams und von den *tunicae pelliceae* ausspricht [1].

Bei solcher Lage der Dinge ist es schwer begreiflich, wie man das Citat des Prokopius auf die pseudojustinischen Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos hat beziehen mögen [2]; denn wie sollte der gelehrte Prokopius diese bunte Sammlung mit *ἐν τῷ περὶ ἀναστάσεως λόγῳ* citieren und zwar mit Rücksicht auf einen Abschnitt, in welchem von Auferstehung gar nicht die Rede ist. Auch handelt es sich dort gar nicht um den Gegensatz der genannten häretischen Deutung von Gen. 3, 21, sondern um die Meinung „einiger Frommen", dafs Gott jene Röcke nicht aus dem Fell wirklicher Tiere gemacht habe. Dafs Prokopius ein Buch unter Justin's des Märtyrers Namen und mit dem Titel *περὶ ἀναστάσεως* in seiner reichen patristischen Bibliothek gehabt hat, kann nicht Gegenstand litterargeschichtlicher Diskussion sein.

Unter demselben Autornamen und Buchtitel haben zwei Florilegien, oder vielmehr zwei Handschriften des unter dem Namen der Parallela Sacra Rupefucaldina so oft citierten Florilegiums, drei umfangreiche Fragmente aufbewahrt d. i. alles, was in den Ausgaben Justin's seit Pr. Maran als dessen Buch *περὶ ἀναστάσεως* abgedruckt zu werden pflegt, nachdem zuerst P. Halloix, dann sorgfältiger M. Lequien die Fragmente publiziert hatten [3]. Dies Florilegium, welches

---

in ecl. proph. § 17 Forsch. III, 29. Uber Cassian, den „Anfänger der Dokese" (Clemens strom. III, § 91, Potter p. 552) vgl. Forschungen I, 7; 13 Anm. 1; 14 Anm. 1; 285.

1) Iren. III, 21, 10; 22, 1; 23, 5, p. 218 sq. 221 Massuet.

2) So Otto zu Just. opp. Ed. 3, T. III. 2, 72.

3) Dieser aus dem Cod. Rupefucaldinus in Jo. Dam. Opp. II, 756—763. Eine Collation des Cod. Coislinianus 276 gab Nolte bei Migne, Patrol. gr. 6, 1795—1800. Über die Handschr. vgl. Montfaucon, Bibl. Coislin., p. 389 sq. Ob sie durchweg nur als eine zweite Kopie der im Rupef. enthaltenen Gnomologie zu betrachten

den Namen des Joh. von Damaskus mit Unrecht trägt und nach Lequien um ein Jahrhundert älter als dieser ist, zeichnet sich vor allen, welche ich näher kennen zu lernen genötigt war, durch genaue Bezeichnung seiner Quellen aus [1]. Man sollte meinen, es sei selbstverständlich, daſs der Sammler aus demselben Buch geschöpft habe, wie ein volles Jahrhundert vor ihm Prokopius. Grabe erkannte das an [2]; die neueren Gelehrten bestreiten es vielfach. Während Otto in der vorhin beleuchteten Art das Citat des Prokopius aus der Welt schafft, setzt Harnack als ganz selbstverständlich voraus, daſs dessen Citat sich auf eine andere Schrift beziehe. „Niemand hat abgesehen von den SS. Parallela die Schrift citiert“ [3]. Das müſste aber doch bewiesen werden, da der Titel bei Prokopius und in den Parallela genau übereinstimmt und beide Zeugen sich nicht nur der Zeit nach ziemlich nahestehen, sondern auch beide den Schein gelehrter Sorgfalt für sich haben. Hatte Prokopius eine, wie Harnack für möglich hält, echte Schrift Justin's in Händen, so wird es ja dadurch nicht erklärlich, sondern gerade recht sonderbar, daſs man nicht allzu lange nachher eine, wie Harnack urteilt, fremde Schrift über die Auferstehung dem Justin unterschob, und zwar eine, wie jeder einsieht, uralte, gegen allen Verdacht einer Fiktion unter Justin's erborgtem Namen sichere Schrift [4]. So etwas pflegt

---

sei, wage ich nicht zu entscheiden. — Im Coisl. fehlen die eingeklammerten Worte des Lemma: *Τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου τοῦ φιλοσόφου καὶ μάρτυρος (ἐκ τοῦ) περὶ ἀναστάσεως.*

1) Vgl. Forschungen III, 120f.

2) Spicil. II, 167. Wenn derselbe S. 195 sagt: nusquam alibi Justini Tractatum de resurrectione allegatum reperio, so soll das natürlich nicht zu Prokop allein, sondern zu allem S. 177—194 Mitgeteilten den Gegensatz bilden.

3) Gebhardt-Harnack, Texte und Untersuch. I. 1, 164.

4) Wenn Harnack, S. 164 Anm. 150, auf „eine dritte Schrift *περὶ ἀναστάσεως*, die Justin beigelegt worden“, sich beruft, so ist das doch ein wenig kühn geredet; denn die Quaestiones gentiles ad Christianos de incorporeo et de deo et de resurrectione mortuorum (Otto III. 2, 326—367), welche Harnack (S. 168) damit meint, behandeln doch nur ganz am Schluſs die Frage nach der Auferstehung.

doch gemeiniglich nur geschehen zu sein, wenn man zu einem durch die Tradition berühmten Titel die dazu gehörige Schrift nicht mehr besafs. Hier aber handelt sich's um einen Titel, welchen kein alter Kirchen- und Litteraturhistoriker dem Justin zugeschrieben hat, und es handelt sich anderseits um ein Buch, welches Prokopius ebenso wie die anderen dort citierten in Händen gehabt hat und als bekannt voraussetzt. Woher also und wozu die Unterschiebung eines nach Inhalt und Form ganz harmlosen Wechselbalgs im Lauf des Jahrhunderts nach Prokopius? Könnte man diese Frage beantworten, so wäre der Beweis immer noch erst zu führen, dafs die nächstliegende Annahme der Identität des von Prokopius und des in den Parallela citierten Werkes undurchführbar sei. Die Stelle des Beweises scheint bisher die Meinung zu vertreten, dafs uns die Parallela die Schrift von der Auferstehung beinah vollständig erhalten haben. Aber der Sammler führt sein Citat mit *ἐκ τοῦ περὶ ἀναστάσεως* ein, und es ist mir nicht bekannt, dafs Gnomologen dieser Art überhaupt vollständige oder beinah vollständige Traktate aufgenommen und so eingeführt hätten[1]. Wer sich ein wenig mit dieser Litteratur zu befassen hatte, weifs ferner, dafs die Gnomologen unzählig oft ohne jede Andeutung einer Lücke Sätze auslassen, welche uns sehr wichtig erscheinen. Ein Beispiel aus den Par. Rupefuc. wurde oben S. 8 besprochen. Nun hat aber der Sammler aufser durch seine Überschrift auch noch einmal durch die Formel *καὶ μετ' ὀλίγα* und bald darauf durch die gleichbedeutende *καὶ μετὰ βραχέα*[2] angezeigt, dafs er nur Bruchstücke gebe; und es beruht nicht auf Erfahrung, wenn man annimmt, die durch diese Worte bezeichneten Lücken müfsten unerheblich sein. Ich erinnere mich, sonst auch manch-

1) Das Beispiel des Coisl. 120, welcher die pseudojustinische *ἔκθεσις πίστεως* gröfstenteils enthält, ist von Otto II, p. XLV nicht glücklich gewählt; denn diese Handschrift ist keine Gnomologie und überdies fehlen darin aufser dem Anfang und Schlufs jener Schrift noch viele einzelne Sätze, s. Otto III, p. XI sq.

2) Lequien II, 761 E. 762 B = Otto c. 8, p. 240; c. 9, p. 244.

mal μεθ' ἕτερα, aber niemals μετὰ πολλά gelesen zu haben. Es sind das abgeschliffene Formeln, welche in den griechischen und syrischen Florilegien immer wiederkehren und um so weniger nach ihrem Wortsinn zu pressen sind, als man nicht weifs, woran diese an sich relativen Ausdrücke gemessen sein wollen, und als es im Interesse des Sammlers lag, das, was er bot, möglichst bedeutend und was er fortliefs als unerheblich erscheinen zu lassen. Ein naheliegendes Beispiel wird zum Beweise dafür genügen, dafs solche Formeln über viele Folioseiten hinwegführen können [1]. Unmittelbar vorher hat unsere Gnomologie zwei Citate aus dem fünften Buch des Irenäus durch καὶ μετὰ βραχέα mit einander verbunden (Lequien, p. 756 A), deren erstes V, 2, 2—3, 1 Mass. p. 294 sq. und deren zweites V, 12, 2 (gegen Ende) und § 3 p. 306 sich findet. In der Ausgabe von Harvey [2] liegen 27 Seiten dazwischen. Dieserhalb haben wir demnach die vollste Freiheit, uns den Traktat, aus welchem dieser Gnomolog seine drei justinischen Citate geschöpft hat, doppelt und dreifach so grofs zu denken, als diese Fragmente; und schon das eine Citat des Prokopius, gegen dessen Zusammengehörigkeit mit den Citaten der Parallela kein Grund vorgebracht worden ist, lehrt uns, dafs nicht blofs einige entbehrliche Flickworte vom Gnomologen ausgelassen worden sind. Dasselbe aber ergiebt sich auch aus der Betrachtung der gröfseren Citate selbst.

Es ist schon von vornherein sehr unwahrscheinlich, dafs der Verfasser einer Schrift über die Auferstehung mit so allgemeinen Sätzen aus der christlichen Erkenntnistheorie begonnen haben sollte, ohne entweder vorher das besondere Thema bezeichnet zu haben, das ihn zu diesen Erörterungen veranlafst, oder beim Übergang vom Allgemeinen zum Be-

1) Caspari, Alte und neue Quellen (1879), S. 83 f., macht zuviel Umstände mit einem solchen μετ' ὀλίγα bei Theodoret.

2) S. 324 schliefst das erste, S. 351 beginnt das zweite. Dazwischen stehen auch griechische Fragmente, unter anderem auch aus Sacra Par., aber nicht aus dieser Stelle der Par. Rupefuc. geschöpfte. Es folgt in den Par. durch ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου eingeführt das Citat aus Iren. V, 13, 3, p. 309 Massuet, p. 357 Harvey.

sondern das Thema und die Veranlassung zu dessen Behandlung deutlich anzugeben [1]. Die Worte, mit welchen unser Verfasser von jenen allgemeinen Sätzen zum Thema übergeht: „Es sagen die, welche Schlechteres lehren, es gebe keine Auferstehung des Fleisches“ [2], sind nahezu sinnlos, wenn das Fragment den Anfang der Schrift bildete. Dafs vorher p. 212, 16 einmal Christus als Verleiher der Totenauferstehung und des ewigen Lebens bezeichnet war, kann den Mangel nicht ersetzen, erscheint vielmehr selbst mindestens geschmacklos, wenn nicht schon gesagt war, dafs die ganze Erörterung über Erkennen und Beweisen um dieser Frage willen angestellt worden sei. Somit fehlt uns erstlich der Anfang der Schrift. Es fehlen aber auch nicht wenige Sätze an der ersten Stelle, wo der Excerptor eine Lücke angezeigt hat, p. 240, 37. Nur für eine wenig eindringende Betrachtung ist ein scheinbarer Zusammenhang dadurch hergestellt, dafs vor und nach der Lücke von Christus die Rede ist. Aber in wie verschiedener Weise und zu wie verschiedenem Zweck! Vorher wird das Gebot Christi von der Feindesliebe angewandt zum Beweise dafür, dafs Gott sich erst durch die Errettung des ihm fremdartigen, nicht verwandten Fleisches als den Guten beweise, und dafs somit die gegnerische Behauptung, das Fleisch habe keinerlei Verheifsung, hinfällig sei. Nachher dagegen werden die Heilungen und Totenerweckungen Christi als positive Beweise und Bürgschaften für die zukünftige Totenauferstehung geltend gemacht. In dieser Ausführung aber stöfst man auf Gedanken, welche in den vorangehenden Kapiteln gar noch nicht zur Diskussion gestellt waren. Sie beginnt gleich mit der Voraussetzung, dafs Christus selbst nach der gegnerischen Behauptung des Fleisches zu gar nichts bedurft habe. Gleich darauf wird in

---

1) Vgl. einerseits Tertull. de resurr. carnis 1 und anderseits Athenag. περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν c. 1, Note 22—28; Otto, p. 190.

2) c. 2, p. 214, 1 Otto. Ich citiere im Folgenden nach den Seiten und, da die Zeilen nicht gezählt sind, nach den auf die Noten verweisenden Ziffern der dritten Ausgabe von Otto.

gleichen rhetorischen Form die gegnerische These, daſs Auferstehung lediglich eine geistige sei, bekämpft. Bei- war zwar in der allgemeinen Übersicht der häretischen Antithesen c. 2 bereits angedeutet. Fleischliche Auferstehung werde nicht geschehen, hieſs es p. 216, 12, und gleich darauf, daſs Christus nur dem Schein nach im Fleisch erschienen sei. Aber daraufhin konnten die in c. 9 bekämpften, zugespitzten Thesen und Termini nicht als bekannt vorausgesetzt werden. Es widerspräche das, auch abgesehen von dem groſsen Zwischenraum, welcher c. 9 auf alle Fälle von c. 2 trennt, der Art und Weise der bisherigen Diskussion. Trotz jener allgemeinen Übersicht (c. 2) werden im Folgenden die einzelnen Thesen und Argumente der Gegner umständlich vorgeführt, ehe zu ihrer Widerlegung geschritten wird [1]. Derartiges muſs demnach auch vor c. 9 gestanden haben. Ferner hatte der Verfasser c. 2, p. 216, 17 in Aussicht gestellt, daſs er zuerst die Einwürfe der Gegner widerlegen, dann den positiven Beweis führen werde. Wenn es nun p. 222, 11 so scheint, als ob der erste Teil beendigt sei, so zeigt doch gleich der erste Satz p. 224, 1 und alles weiter Folgende bis p. 240, 37, daſs alles dies noch dem ersten Teile angehört. Der Unterschied, welcher die Redewendung p. 222, 11 veranlaſst hat, besteht nur darin, daſs bis dahin gewisse absurde Konsequenzen, welche die Gegner aus der kirchlichen Auferstehungslehre ziehen, abgewiesen wurden, während im Folgenden die direkt gegen die Möglichkeit und Gotteswürdigkeit der Auferstehung gerichteten Angriffe zurückgewiesen werden. Dieser Disposition p. 224, 1—4 entspricht einigermaſsen die Ausführung (c. 5—6; 7—8). Aber alles dies bis zur ersten Lücke ist doch noch nicht der angekündigte positive Beweis dafür, „daſs das Fleisch Heil (zu hoffen) hat“. Wenn einmal solches mit unterläuft, was zu positivem Beweis sich eignet, so wird auf die später folgende Darlegung verwiesen p. 226, 20. Hinter der Lücke dagegen befinden wir uns mitten

1) c. 3, p. 216, 1–3; c. 4, p. 222, 1–4; c. 5, p. 224, 1–3; c. 7, p. 232, 1–3; c. 8, p. 236, 1–3; p. 240, 25–27.

im zweiten Teil. Dafs auch dieser, d. h. dafs die ganze Schrift polemisch gehalten ist, kann den wesentlichen Unterschied nicht verhüllen, dafs vor der ersten Lücke lediglich Abwehr der gegnerischen Einwürfe, hinter derselben positive Beweisführung für den Auferstehungsglauben angestrebt wird, und dafs uns das zweite Excerpt mitten in die letztere hineinversetzt. Nur 25 Zeilen hinter der Lücke ruft der Verfasser bereits aus: „Wenn einer nach allem bis dahin Gesagten noch Beweise für die Auferstehung fordert, so unterscheidet er sich in nichts von den Sadducäern.“ Es folgt ein kraftvoller Schlufssatz, der an die Gedanken der Einleitung anklingt. Der Verfasser ist also schon längst mit den *λόγοι ἀποδεικτικοί*, mit der angekündigten positiven Beweisführung beschäftigt und nicht nur ein kurzer Übergang vom ersten zum zweiten Teil, sondern ein bedeutendes Stück der Schrift fällt in die erste Lücke. In derselben kann auch das gestanden haben, was Prokopius bei seiner Anführung im Sinn hatte.

Hinter den zuletzt besprochenen Sätzen p. 244, 24 befindet sich die zweite vom Excerptor angezeigte Lücke. Was alles darin gestanden hat, läfst sich nicht einmal erraten. Nur eins zu vermuten, ist durch die Tendenz der Schrift nahe gelegt. Sie ist zur Bestärkung der Rechtgläubigen aber Schwachen im Glauben an die Auferstehung des Fleisches geschrieben, aber eben deshalb von Anfang bis zu Ende polemisch gegen die gnostische Leugnung oder Verflüchtigung dieses Glaubensartikels gerichtet [1] und bemüht, deren teils aus der Natur der Sache, teils aber auch aus der Bibel geschöpfte Argumente zu widerlegen. Nun wissen wir aber, dafs die häretischen Schulen des zweiten Jahrhunderts nicht nur überhaupt, sondern gerade auch inbezug auf die Auferstehungslehre die Briefe des Paulus, insbesondere auch 1 Kor. 15 stark in Anspruch nahmen und

1) p. 214, 23 *ἀντιπολεμεῖν αὐτῷ* (dem Teufel und seinen Werkzeugen, den Irrlehrern) *διὰ τοὺς ἀσθενεῖς*. p 226, 21 *συγγνώμην αἰτούμενοι παρὰ τῶν τῆς ἀληθείας τέκνων*. Das sind die Leser, auf welche der Verfasser zunächst rechnet.

die Katholiken dadurch ins Gedränge brachten [1]. Es wäre daher schwer zu erklären, dafs eine Schrift des angegebenen Zwecks nicht auch auf die apostolischen Briefe eingegangen wäre. Eine passendere Stelle aber hierfür wäre schwerlich zu finden als die, welche die zweite Lücke bezeichnet, hinter der sichtlich zu einem feierlichen Abschlufs gelangten Beweisführung aus dem Leben und der Lehre Jesu. Dann wäre hier auch der geeignete Platz für das Citat des Methodius.

Endlich aber spricht nichts dafür, dafs das kleine Stück, welches der Excerptor hinter der Lücke noch mitteilt, der Schlufs der ganzen Schrift gewesen sei. Die Wendung auf die moralischen Konsequenzen der häretischen Lehre entspricht zwar im allgemeinen dem Charakter eines Buchschlusses; aber vom rednerischen Standpunkt aus mufs man urteilen, dafs die letzten Sätze verloren gegangen sind. Wir sind also sehr weit entfernt, die von Prokopius und dem Redaktor der Parallela Rupef. benutzte Schrift unter dem Titel „Justin's des Märtyrers und Philosophen Buch von der Auferstehung“ vollständig zu besitzen. Um so erwünschter wäre es, die Fragmente desselben um ein inhaltreiches Stück vermehren zu können.

Da die Schrift nach den erhaltenen Fragmenten von keinem Kenner der kirchlichen Litteratur der nachkonstantinischen Zeit zugeschrieben werden wird, sondern auch von denen, welche Justin nicht für ihren Verfasser halten, ins zweite Jahrhundert gesetzt wird [2], so besteht die Vermutung zu Recht, dafs Methodius aus ihr sein Citat über 1 Kor. 15, 50 geschöpft hat. Aus einer Schrift unter Justin's Namen hat Methodius es genommen; Justin's Namen trug unser Traktat um 500 und um 600, und es fehlt jeder Anhalt für die Vermutung, dafs er um 300 einen anderen Autornamen getragen habe. In einer Schrift „von der Auferstehung“ citiert Methodius Worte Justin's. Da es

---

1) S. den ersten Artikel S. 9, Anm. 2.

2) Vgl. z. B. Harnack, Überlieferung der griech. Apologeten, S. 163.

eine Schrift gleichen Titels unter Justin's Namen gab, so ist nichts wahrscheinlicher, als daſs eben diese von Methodius bei dieser Gelegenheit benutzt wurde. Sein Citat handelt aber nicht nur überhaupt von der Auferstehung wie unser Traktat, sondern handelt davon auch in dem gleichen Gegensatz wie dieser. Es geschieht hier wie dort im Gegensatz gegen solche, welche das menschliche Fleisch als der Erlösung und Auferweckung unwert bezeichnen und dafür Beweise aus dem Neuen Testament vorbringen [1]. Wie wenig umfangreich das Citat ist, so ist doch eine auffällige Übereinstimmung des Sprachgebrauchs zwischen ihm und den groſsen Fragmenten der Parallela Rupef. zu konstatieren. Weder in der Bibel war es unmittelbar begründet, noch entspricht es dem gemeinen kirchlichen Sprachgebrauch [2], daſs die Auferstehung und Verklärung des Leibes im Citat bei Methodius ἡ τῆς σαρκὸς παλιγγενεσία heiſst. Meines Wissens haben Athenagoras, Tertullian und Methodius selbst in ihren Schriften über die Auferstehung nicht so geredet. Dagegen findet sich genau der gleiche Ausdruck nicht weniger als dreimal in den groſsen Fragmenten (c. 6, p. 228, 8; c. 8, p. 228, 20; c. 10, p. 246, 5). Dem im Citat damit verbundenen Prädikat ἐκφαυλίζειν entspricht sehr genau der für den gleichen Gedanken gebrauchte Ausdruck κακίζειν τὴν σάρκα [3]. Eine Anspielung an die im Citat bei Methodius mit herangezogene Stelle 1 Kor. 15, 53 f. fehlt auch in den

---

1) Z. B. c. 2, p. 216, 10; Matth. 22, 30. Auf denselben evangelischen Zusammenhang bezieht sich der Verfasser selbst c. 3, p. 220, 29; c. 9, p. 244, 22.

2) Im Anschluſs an Matth. 19, 28 oder den gemeinen Sprachgebrauch gebraucht es Clem. Rom. 1 Kor. 9, 4 von der Sintflut und ihrer Folge, im Anschluſs an Tit. 3, 5 im Sinne von ἀναγέννησις von der sittlichen Erneuerung des Lebens Clem. Al. strom II, § 146, p. 507 Potter. Wenn man *regeneratio* nach Tit. 3, 5 Vulg. als Übersetzung von παλιγγενεσία gelten läſst, so gebraucht es Tertullian nur von der geistigen Wiedergeburt (de carne Christi c. 4. 20) und stellt es (de resurr. 47) der *restitutio* und *redintegratio carnis* als Bild gegenüber.

3) c. 2, p. 214, 4 cf. c. 7, p. 232, 1 τοὺς ἀτιμάζοντας τὴν σάρκα, c. 10, p. 248 vor n. 16.

rößeren Fragmenten nicht [1]. Besäßen wir einen geordneten und vollständigen Text der Schrift des Methodius von der Auferstehung, so würde es sich lohnen, genauer zu untersuchen, ob Methodius aus der Schrift, deren Excerpte die Parallela darbieten, auch ohne namentliche Citation geschöpft hat. Eins ist jedenfalls zu beachten. Die Worte de resurr. c. 10 *ἀνάστασίς ἐστι τοῦ πεπτωκότος σαρκίου, πνεῦμα γὰρ οὐ πίπτει* drücken in aphoristischer Unvollständigkeit einen Gedanken aus, welchen dann Tertullian [2] kräftig ausgeführt, Irenäus [3] leise berührt hat. Vollständig kehrt er wieder bei Methodius [4]. Es ist mindestens sehr wahrscheinlich, daß die von Methodius namentlich citierte Schrift Justin's identisch ist mit derjenigen Schrift unter Justin's Namen, mit welcher er, ohne Justin zu nennen, in einem originellen Gedanken bis auf den Wortausdruck zusammentrifft.

Die Wahrscheinlichkeit steigert sich zur Gewißheit, wenn man das Verhältnis des Irenäus sowohl zu dem Citat bei Methodius als zu den Excerpten in Parallela Rupef. ins Auge faßt. Es ist längst bemerkt und meines Wissens nie bestritten worden, daß Irenäus sich von diesen Excerpten in seiner Darstellung der Auferstehungslehre abhängig zeige [5]. Die Berührungen ziehen sich hindurch durch den ganzen Abschnitt Iren. V, 2, 1—13, 5. Nach dem, was vorhin über den Gebrauch von *παλιγγενεσία* = *regeneratio* bemerkt wurde, muß es auffallen, daß Irenäus nur hier [6] die Auferstehung und Leibesverklärung so bezeichnet: *Vani*

1) c. 9, p. 246, 10 mit Otto's Anmerkung.

2) De resurr. carnis c. 18; adv. Marc. V, 9.

3) Iren. V, 13, 3: manifestum est, quoniam corpus, quod est caro, quae et humiliatur cadens in terram. Cf. V, 12, 3: Non enim aliud est, quod moritur et aliud quod vivificatur.

4) Ed. Jahn, p. 80 aus Epiphan. haer. 64, 52 (auch syrisch erhalten bei Pitra, Anal. IV, 202) *ἀνάστασις γὰρ οὐκ ἐπὶ τοῦ μὴ πεπτωκότος, ἀλλ' ἐπὶ τοῦ πεπτωκότος λέγεται καὶ ἀνισταμένου κτλ.*

5) Vgl. Semisch, Justin d. Märtyrer I, 147f.; Otto zu resurr. c. 8, p. 238, n. 16; c. 9, p. 242, n. 2; c. 10, p. 246, n. 3.

6) Sonst die an die Taufe geknüpfte Wiedergeburt III, 17, 1, p. 208 Mass. s. auch Harvey's Note dazu.

autem omnimodo, qui . . . carnis salutem [1] *negant et regenerationem ejus spernunt.* Gegenüber der gnostischen Behauptung, dafs Gott wohl die ihrer Natur nach unsterbliche Seele am Leben erhalte, aber nicht das an sich vergängliche Fleisch wieder lebendig mache, argumentieren beide Schriftsteller auf Grund der Güte und der Macht Gottes, beide aber so, dafs auf erstere das gröfsere Gewicht gelegt wird [2]. Während Justin hier nur die Seele nennt, fügt Irenäus den Geist hinzu *et quae sunt alia.* Dasselbe zeigt sich bei der von jeher besonders auffällig gefundenen Parallele zwischen resurr. c. 8, p. 238, 16 und Iren. V, 6, 1, p. 299. Während Justin entwickelt, dafs weder die Seele für sich noch der Leib für sich, sondern nur das aus Leib und Seele zusammengesetzte ζῶον λογικόν Mensch heifse, und daher auch die Berufung des Menschen zu Leben und Auferstehung die Verheifsung der Leibesauferstehung in sich schliefse, hat Irenäus in der zweimal [3] kurz hinter einander gegebenen Reproduktion dieses Gedankens beidemale zu Leib und Seele den Geist hinzugefügt. Wie wenig dies aber in einer abweichenden Anthropologie beider Autoren begründet sei, kann man einerseits aus Iren. II, 29, 3 sehen, wo Leib und Seele als die einzigen Wesensbestandteile des Menschen an sich, des natürlichen Menschen angegeben werden, und anderseits aus resurr. c. 10, p. 246, 2, wo die sogenannte trichotomische Anschauung ausgesprochen ist. Es wäre weitläufig zu entwickeln, dafs die an die biblische Ausdrucksweise sich anschliefsenden anthropologischen Anschauungen der älteren Kirchenlehrer, insbesondere auch des Irenäus beide Betrachtungsweisen zulassen. Es liegt aber auch auf der Hand, dafs zumal die Art, wie resurr. 10

---

1) Dies kehrt sehr oft wieder in positiver und polemisch negativer Form z. B. V, 14, 1 dreimal; es ist aber auch ein immer wiederkehrender Ausdruck in de resurr. von der Angabe der Disposition an c. 2, p. 216, 17.

2) Iren. V, 4, 1, p. 297 Mass. = resurr. c. 8, p. 240, 25 sqq.

3) Gewöhnlich wird nur die zweite Stelle angeführt Harvey, p. 335 *neque enim plasmatio* etc. Aber schon zu Anfang des § 1 Harvey p. 333 steht wesentlich dasselbe.

… der Seele als dem Wohnhaus des Geistes und vom …st als dem, was überhaupt nicht dahinfällt, gesprochen …d, keinerlei Widerspruch gegen die dichotomische An…auung c. 8 enthält. Die Kritik, welche das nicht mit …ander reimen kann, und daraufhin in c. 10 flugs eine …erpolation annimmt, ist doch gar zu naiv. Gerade auch … an jene Zusammenstellung von Leib, Seele und Geist …urr. c. 10 sich anschließenden Worte τὰ τρία δὲ ταῦτα τοῖς …τίδα εἰλικρινῆ καὶ πίστιν ἀδιάκριτον ἐν τῷ θεῷ ἔχουσι …θήσεται haben ihresgleichen in demselben Zusammenhang bei Irenäus V, 6, 1 und somit an Irenäus einen Zeugen ihrer Echtheit. An ein Citat aus 1 Thess. 5, 23 schließt Irenäus die Frage: *Et quam utique causam habebat, his tribus id est animae et corpori et spiritui integram et perfectam perseverantiam precari in adventum domini* etc. [1]. Der Gedanke Justin's (res. 10, p. 244, 1), daß im Wortbegriff der ἀνάστασις bereits enthalten sei, daß es sich um Erhebung des Gefallenen, also des Leibes und nicht des Geistes handele, ist bei Irenäus wenigstens nicht ohne Spur geblieben (s. oben S. 31 Anm. 3). Die Beweisführung aus den Heilungen und Totenerweckungen Jesu bei Irenäus V, 12, 5; 13, 1 erinnert in ihrem Anfang selbst durch den Wortlaut an die gleiche Beweisführung bei Justin [2].

Nun hat sich aber oben S. 13 f. herausgestellt, daß Irenäus auch die bei Methodius citierte Stelle Justin's gekannt und verwertet hat, und zwar mitten in dem Kreis der so eben vorgeführten Parallelen zu der dem Prokopius und dem Redaktor der Parallela Rupef. vorgelegenen Schrift über die Auferstehung unter Justin's Namen. Wäre es schon an sich

---

1) Die trichotomische Betrachtungsweise war für Irenäus hier von besonderer Wichtigkeit für seine Auslegung von 1 Kor. 15, 50. Das zeigt sich besonders deutlich V, 9, 1, p. 302 vgl. auch II, 33, 5, p. 168 ἴδια σώματα, ἰδίας ψυχάς, ἴδια πνεύματα.

2) res. c. 9, p. 242, 2 τί καὶ ἐθεράπευσεν αὐτήν; Iren. V, 12, 5 *quam enim causam habebat carnis membra curare* etc. Das Weitere ist zu vergl. mit res. c. 4, p. 222, 9.

ein Äufserstes von Unwahrscheinlichkeit, dafs Irenäus sowohl diejenige angeblich justinische Schrift, aus welcher Methodius eine Erörterung über die Auferstehung angeführt hat, als diejenige angeblich justinische Schrift, welche nach Prokopius und den Parallela *περὶ ἀναστάσεως* betitelt war, neben einander benutzt haben sollte, so wird die Annahme einer Verschiedenheit dieser beiden Schriften völlig dadurch ausgeschlossen, dafs es ein kleiner in sich geschlossener Abschnitt des Irenäus ist, in welchem er sich als dankbarer Leser sowohl der durch die Parallela als auch der durch Methodius uns aufbewahrten Stücke unter Justin's Namen zeigt. Es ist also nur eine einzige Schrift, welche Irenäus gelesen, offenbar auch Tertullian und zwar noch viel stärker benutzt hat, welche Methodius als eine Schrift des Märtyrers Justin citiert, von welcher Prokopius zuerst bezeugt, dafs sie den Titel *περὶ ἀναστάσεως* führte, und aus welcher die Parallela unter Anwendung des gleichen Titels und Autornamens drei gröfsere Bruchstücke excerpiert haben.

Die Frage, ob diese Schrift den Namen Justin's mit Recht trug, ist damit nicht entschieden. Aber in dem Mafse, als es unwahrscheinlich ist, dafs diese Schrift erst in der Zwischenzeit zwischen Irenäus und Methodius zu dem Namen Justin's gekommen sein sollte (s. oben S. 14), ist auch die äufsere Bezeugung ihrer Abfassung durch Justin eine glänzende. Besser als diejenige der Apologieen und des Dialogs ist sie auf alle Fälle; denn für diese haben wir das Zeugnis erst des Eusebius, für unsere Schrift dasjenige des merklich älteren und in keinem Betracht geringer zu achtenden Methodius. Die Beweisführung von Semisch für die justinische Abfassung ist der Verbesserung und Vervollständigung bedürftig; aber widerlegt worden ist sie nicht. Mit Erfolg kann das Für und Wider nur im Zusammenhang einer litterargeschichtlichen Behandlung sämtlicher Schriften Justin's erörtert werden. Doch möchte ich auf drei Einzelheiten schliefslich noch aufmerksam machen.

Ist der Begriff der *παλιγγενεσία* in der Schrift von der Auferstehung mit Recht betont worden (S. 30. 31), so ist es auch höchst beachtenswert, dafs derselbe im Dialog

esentlich ebenso wiederkehrt [1]. Die Wiedergeburt in unrem Sinne des Worts heiſst auch bei Justin *ἀναγέννησις* [2], nd schon deshalb ist schwer denkbar, daſs unter dem Mysterium der Palingenesis“ die Taufe verstanden sein ollte. Gemeint ist vielmehr die zweite Schöpfung, das Neuwerden auch der körperlichen Natur bei der Parusie des Erlösers. Das beweist die Charakteristik derjenigen, welchen solche Palingenesis in Aussicht gestellt wird. Es sind die Christen und alle, welche die Wiedererscheinung Christi in Jerusalem erwarten und sich bestreben, durch Werke ihm wohlzugefallen. Die Palingenesis ist also das Ziel der eschatologischen Erwartung und der Lohn des frommen Wandels. Dasselbe beweist der Wortlaut der citierten prophetischen Stelle. Sie enthält kein Wort, welches auf die christliche Taufe bezogen werden konnte. Dagegen läuft sie hinaus auf die Freuden, welche von dem „Einzug der Herrlichkeit des Herrn“ in Jerusalem ausströmen. Die Geburtswehen der Erde und die Geburt der Kinder Zions, welche diesem Einzug unmittelbar vorangehen, bedeuten dem Justin die Auferstehung der Frommen.

Grabe's Vermutung [3], daſs die von Methodius, Prokopius und den Parallela citierte Schrift kein selbständiger Traktat, sondern ein Teil der Schrift gegen Marcion sei, suchte vergeblich einen Anhalt in der renommistischen Phrase des Hieronymus, welche dann durch Vermittelung der griechischen Übersetzung seines Schriftstellerkatalogs wie so manches andere auch in Photius' Bibliothek übergegangen ist [4].

---

1) c. 85, p. 308 Otto heiſst es inbezug auf die gleich nachher angeführten Worte aus Jes. 66, 5—11 *ἐν οἷς καὶ τὸ μυστήριον τῆς πάλιν* (die codd. *πάλιν τῆς*) *γενέσεως ἡμῶν καὶ ἁπλῶς πάντων τῶν τὸν Χριστὸν ἐν Ἱερουσαλὴμ φανήσεσθαι προσδοκώντων καὶ δι᾽ ἔργων εὐαρεστεῖν αὐτῷ σπουδαζόντων.*

2) Apol. I, 61 Otto, p. 164, 5—7; 166, 11—18. Dial. 138 Otto, p. 486, 7.

3) Spicil. II, 166 sq. Das billigte Otto, De Justini scriptis et doctrina, p. 72 sq.

4) Hier. v. ill. 23; Photius cod. 125 ed. Bekker p. 96a: *κατὰ Μαρκίωνος ἀναγκαῖοι λόγοι.*

Wenn nämlich Hieronymus *contra Marcionem insignia volumina* anführt, so zeigt seine Berufung auf die Anführung derselben bei Irenäus, welche er durch Vermittelung des Eusebius kannte, dafs dieser grofsartige Plural eine Verzierung des Hieronymus ist. Denn Irenäus spricht ganz einfach von der Schrift gegen Marcion [1]. Dafs dieselbe aus mehreren Büchern bestanden, und eines derselben von der Auferstehung gehandelt habe, ist an sich eine jedes Anhalts entbehrende Vermutung, wäre aber auch auf unsere Schrift ganz unanwendbar. Denn diese hat es mit all' den Irrlehrern zu thun, welche die Auferstehung des Fleisches bestreiten, und nichts in derselben weist speziell auf Marcion hin. Im Gegenteil, es wäre unverständlich, dafs Justin in einem gegen den Heidenchristen und Antijudaisten Marcion gerichteten Schrift es so darstellen konnte, als ob die vom Teufel ausgesandten Irrlehrer aus dem Volke derer, welche den Heiland gekreuzigt haben, hervorgegangen seien [2], ohne auch nur mit einem Worte darauf hinzuweisen, dafs der, dessen Lehre und Schule er zunächst in diesem Werke zu bekämpfen sich vorgesetzt, ein Heidenchrist sei, welcher die aus dem Volke Israel hervorgegangenen Irrlehrer noch überboten habe. Aber abgesehen von dem besonderen Grunde, welcher in einem gegen Marcion gerichteten Werke eine solche Zurückführung der häretischen Gnosis auf das jüdische Volk unwahrscheinlich machen würde, entspricht die hiesige Darstellung wohl den Anschauungen Justin's. Er nennt als die von den Dämonen ausgesandten Menschen, deren Anhänger sich fälschlich den Namen Christen beilegen, vor allem Simon den Magier und den Menander, beides Samariter [3], und er rechnet die durch angebliche Herkunft, Ge-

---

1) Iren. IV, 6, 2 = Eus. h. e. IV, 18, 9.

2) Resurr. 10, p. 248 *ἐκλεξάμενος αὐτοὺς ἐκ τῶν σταυρωσάντων τὸν σωτῆρα ἡμῶν.*

3) Apol. I, 26, 56; Dial. 120. Uber das *οἱ ἀπὸ τούτων ὁρμώμενοι . . Χριστιανοὶ καλοῦνται* vgl. Göttinger gel. Anz. 1873, S. 1543. Die Behandlung der Stelle bei Harnack, Zur Quellenkritik der Gesch. des Gnosticismus, S. 20, und Lipsius, Quellen, S. 9. 22f., befriedigt nicht.

itzesbeobachtung (Beschneidung) und Messiaserwartung den uden gleichstehenden Samariter mit den Juden zusammen u dem Hause Jakob's und Volke Israel, von welchem nach er prophetischen Weissagung nur wenige und weniger Gute als aus den Heiden an Christus gläubig geworden sind [1]. Also nicht von den Heiden, sondern von den christusfeindlichen Volksgenossen und Landsleuten Jesu ist nach den anerkannten Schriften Justin's wie nach der angefochtenen Schrift über die Auferstehung die dämonische Irrlehre überhaupt und die Leugnung der Auferstehung insbesondere ausgegangen.

Sehr beachtenswert ist endlich, dafs der Satz τῆς δὲ ἀληθείας ἰσχυρότερον οὐδέν (resurr. 1, 8) beinah wörtlich wiederkehrt in einem durch mehrere Florilegien dem Justin zugeschriebenen Fragment (Otto II, 258, Nr. VII s. unten S. 44 Anm. 2).

III. Dichtung und Wahrheit in Justin's Dialog mit dem Juden Tryphon.

Wie sich die Darstellung Justin's in dieser Schrift zu wirklichen Erlebnissen Justin's und sonstigen in dieser Schrift berührten Thatsachen verhalte, würden wir vielleicht ein wenig deutlicher erkennen, wenn die einzige Handschrift, auf welcher der Text des Dialogs wie der Apologieen beruht [2], uns den Dialog vollständig erhalten hätte. Eine in der Handschrift durch nichts angezeigte Lücke nach der Mitte des gedruckten Textes ist anerkannt, aber nicht genügend gewürdigt worden [3].

1) Apol. I, 53, p. 142, 4—144, 13.

2) Es ist der Paris. gr. 450, geschrieben a. 1364, von welchem der sogenannte Claromontanus, jetzt in Cheltenham, eine junge Abschrift ist. Vgl. Harnack, Überlieferung d. griech. Apologeten, S. 88.

3) Dial. c. 74 Otto [3], p. 266, n. 7. Sehr flüchtig ist Pr. Maran, dem sich Otto anschliefst, auch in den Prolegg. (abgedr. in Otto's Corp. apol. IX, 232—235) über die Frage nach der Integrität hinweggegangen. Ebenso Semisch, Justin I, 104f. Bei Engelhardt, S. 220f., Harnack, Überlief. der Apol., S. 149. 173f. finde ich nichts zur Sache.

Die Annahme Maran's, daſs dort nur ein Paar das Citat aus Deut. 31, 16—18 einleitende und vorne vervollständigende Worte ausgefallen seien, hätte nicht die triftigen Bemerkungen älterer und besserer Patristiker verdrängen sollen. Man mag sonst von Justin's schriftstellerischer Kunst sehr gering denken, die äuſsere Einrahmung des Dialogs ist nicht ungeschickt. Der Eingang wie der Schluſs des Ganzen giebt ein anschauliches Bild der Situation. Aber auch im Verlauf der breiten theologischen Erörterung wird die Scenerie und der Fortschritt der Handlung nicht auſseracht gelassen. In der Frühe eines Tages beginnt das Gespräch in den Spazierwegen eines Gymnasiums (c. 1, n. 2); es bleibt nicht unbemerkt, daſs nach langer Verhandlung der Tag bereits weit vorgerückt sei (c. 56 vor n. 37). Wenn Tryphon, der hierauf aufmerksam macht, zugleich bemerkt, daſs er und seine Genossen auf die Disputation nicht vorbereitet gewesen seien, so scheint Justin auf beides zugleich, auf die bevorstehende Auflösung der Gesellschaft für diesen Tag und auf die dadurch gegebene Möglichkeit einsamer Beschäftigung mit den Gegenständen der Verhandlungen hinzuweisen, indem er kurz vor der Lücke (c. 74, n. 2) seinen Gegnern die unbefangene Erwägung eines vorher citierten Psalmworts empfiehlt und dies durch die Versicherung bestätigt: „Denn so werdet ihr auch viele andere Aussprüche des heiligen Geistes, wenn ihr in euer Quartier gekommen seid [1], verstehen können.“ Bald nach der Lücke aber sehen wir, daſs inzwischen ein zweiter Tag angebrochen ist. Es wird auf das Gespräch des vorigen Tages zurückgewiesen, und das wiederholt sich nicht weniger als siebenmal [2]. Auch daſs der zweite Tag sich zu Ende neige, wird bemerkt (c. 137, n. 14). Dazu kommt, daſs die Gesellschaft eine sehr andere geworden ist. Nachdem schon

---

1) So ist nach der Situation das *καθ' ἑαυτοὺς γενόμενοι* zu verstehen.

2) c. 78, n. 14 (cf. c. 70, n. 8—14); c. 85, n. 15. 16 (cf. c. 36?); c. 85 zwischen n. 24 u. 25; c. 92, n. 11—12; c. 94, n. 8—9; c. 118, n. 14—15; c. 122, n. 6—7.

ziemlich zu Anfang des ersten Tages zwei von Tryphon's Begleitern spottend über den Eifer der Zurückbleibenden von dannen gegangen sind (c. 9, n. 6), bleiben aufser Justin und Tryphon noch mindestens vier zurück (c. 56, n. 30). Am zweiten Tage ist die Gesellschaft eine viel zahlreichere. „Wie im Theater schrieen einige von den am zweiten Tage Gekommenen auf" (c. 122, n. 6). Es hat sich ein förmlicher Zuhörerkreis um die Hauptpersonen gesammelt, welchen Justin mit ausnahmslosem Erfolg zu einer zustimmenden Erklärung auffordert (c. 129 extr., 130 in.). Einer der Neuhinzugekommenen wird gelegentlich Mnaseas genannt (c. 85, vor n. 25); ein zweiter wird ohne Namen redend eingeführt (c. 94, n. 8). Mit Rücksicht auf diesen Zuwachs wird manches rekapituliert, was schon am Tage vorher verhandelt worden ist oder sein soll (c. 78, n. 14; c. 85, n. 15; c. 92, n. 11; c. 118, n. 14; c. 137, n. 12). Es bedarf doch wohl keiner weiteren Ausführung, dafs es dem Charakter der Schrift vollständig widerspricht anzunehmen, dafs Justin diesen Wechsel der Scene mit Stillschweigen übergangen habe. Dafs einer lächelt (c. 1, n. 17), andere laut auflachen (c. 8, n. 8), dafs Justin den Tryphon anblickt (c. 122, n. 6—7), oder Tryphon ihm durch Zunicken seine Zustimmung zu erkennen giebt (c. 123, n. 23); dafs der verhaltene Zorn auf dem Gesicht des einen sich widerspiegelt, und die Absicht der Beschwichtigung in der gedämpften Stimme des anderen sich ausdrückt (c. 79 in.); dafs ein Teil der Gesellschaft auf einer Steinbank sitzend über einen ganz anderen Gegenstand sich unterhält (c. 9, n. 7); das Vorrücken der Tageszeit, für den Inhalt gleichgültige Eigennamen u. dgl. m. hätte Justin zur Belebung der Darstellung reichlich angebracht, und den das Ganze in zwei Hälften teilenden Scenenwechsel hätte er sogar anzudeuten vergessen! In Wirklichkeit hat die Beschreibung des Schlusses des ersten und des Anfangs des zweiten Gesprächstages in der Lücke gestanden. Dafs aber nicht nur der Scenenwechsel sondern auch noch manches andere ausgefallen sei, ist längst bemerkt und nur durch unzutreffende Ausreden wieder bestritten worden.

Am zweiten Tage sagt Tryphon [1]: „Sage mir, bekennt ihr in Wahrheit, daſs dieser Ort Jerusalem wieder aufgebaut werden wird, und erwartet ihr, daſs euer Volk versammelt werden und mit Christus sich freuen werde samt den Patriarchen und Propheten und den Heiligen von unserem Geschlecht oder auch mit denjenigen, welche vor der Ankunft eures Christus Proselyten geworden sind, oder bist du nur, um in der Disputation einen scheinbaren Sieg über uns zu gewinnen, dazu geschritten, dies zu bekennen?" Justin antwortet: „So ein elender Mensch, o Tryphon, bin ich nicht, daſs ich anderes sage, als ich denke. Ich habe dir also schon früher bekannt, daſs ich meinerseits und viele andere so denken, so daſs wir durchaus wissen, daſs dies geschehen wird. Daſs aber anderseits auch viele Anhänger des reinen und frommen Christenglaubens dies nicht anerkennen, habe ich dir angedeutet." Schon die Frage Tryphon's und vollends die Antwort Justin's läſst darüber keinen Zweifel, daſs Justin an einer früheren Stelle des Dialogs nicht nur die chiliastische Lehre in der hier beschriebenen Fassung vorgetragen, sondern auch auf Meinungsverschiedenheiten hierüber unter den übrigens glaubenseinigen rechtgläubigen Christen hingewiesen hat. Letzteres Moment ist jedenfalls an keiner einzigen der Stellen des erhaltenen Textes [2], worauf man hier eine Rückverweisung hat finden wollen, zu finden; aber auch die übrigen Momente, insbesondere daſs dieses wirkliche, jetzt verwüstet daliegende Jerusalem wieder aufgebaut werden wird, kann man nur zwischen den Zeilen lesen, und auch dies nur in weiter Entfernung von unserer Stelle. Also haben diese Dinge an einer jetzt abhanden gekommenen Stelle d. h. entweder am Ende des ersten oder am Anfang des zweiten Gesprächstages, in der Lücke c. 74 gestanden. Man sieht auch noch deutlich genug, woran Justin die ausgefallene Erörterung angeschlossen hatte. Nachdem er c. 73 zuerst einen ein-

---

1) c. 80 in. Ich folge Otto's Text, nur daſs ich p. 288, n. 5 ἐπίστασθαι lese.

2) Otto citiert vergeblich c. 25. 26. 35. 40. 45. 49. 51.

zelnen, angeblich von den Juden gefälschten Spruch, dann den ganzen Text des 95. (al. 96) Psalms citiert hat, erbittet er sich c. 74 für die nun vorzutragende Auslegung desselben ganz besonders die Aufmerksamkeit der Zuhörer; sie soll ihnen ein Leitfaden für ihr einsames Nachdenken über viele andere Bibelworte sein. Nachdem er dann kaum über die abermals vorgeführten drei ersten Verse des Psalms angefangen hat sich zu verbreiten, reifst der Faden ab. Es versteht sich daher von selbst, dafs zunächst die weitere, so gewichtig angekündigte Auslegung des Psalms gefolgt sein mufs. Diese aber mufste auf das Thema vom zukünftigen Königreich Christi führen. Das schon c. 73 besonders herausgehobene Wort: „Saget unter den Völkern, der Herr ist König geworden vom Holze her", möchte ja an sich auf eine mit der Erhöhung Jesu beginnende Königsherrschaft bezogen werden, aber nicht im Zusammenhang dieses Psalmes, aus welchem Justin zum Schlufs citiert: „Er kommt, er kommt zu richten die Erde. Er wird den Erdboden mit Gerechtigkeit und Völker mit seiner Wahrheit richten."

Auf ein drittes ausgefallenes Stück weist c. 79, n. 1 hin. Geschlagen durch die von der Lücke an fast ununterbrochen fortlaufende exegetische und historische Beweisführung Justin's schickt sich Tryphon an, einzelne von Justin vorgetragene Auslegungen und Meinungen als künstlich und sogar lästerlich zu bestreiten. Als Beispiel führt er an, dafs Justin von Engeln spreche, welche böse geworden und von Gott abgefallen seien. Die Unterlage dafür sucht man doch völlig vergeblich in c. 77, n. 20, wo „die Macht von Damascus und die Beutestücke Samarias" auf die Magier gedeutet werden, welche als arabische Heiden eine Beute des in Damascus hausenden bösen Dämons gewesen seien. Wenn sich Tryphon auf diese Stelle bezöge, wo der Name Engel gar nicht vorkommt und vollends vom moralischen Fall irgendwelcher Engel gar keine Rede ist, so hätte er erstens unglaublich viel in eine beiläufige Bemerkung Justin's hineingelegt und zweitens mit einem ganz unzutreffenden Ausdruck die Meinung bestritten, dafs auf dem Gebiet des

Heidentums böse Dämonen ihr Wesen treiben. Viel eher könnte man sich auf eine etwas weiter zurückliegende Stelle berufen, wo ganz beiläufig neben die von Gottes Willen abgefallenen Menschen auch ebensolche Engel gestellt werden [1]. Aber auch diese genügt nicht als Unterlage, setzt vielmehr ihrerseits eine vorangegangene ausdrückliche Erklärung hierüber voraus. Daſs mehr auf die Engel und Dämonen Bezügliches im vollständigen Text des Dialogs gestanden hat, zeigt die Rechtfertigung Justin's. Danach ist auch eine Gegenrede Tryphon's ausgefallen, worin dieser sich auf Sach. 3, 1 f. und Hiob 1, 6 berufen hatte [2]. Da beide Stellen dämonologischen Inhalts sind, so darf man vermuten, daſs Tryphon sie in demselben Zusammenhang angeführt hat, in welchem Justin die anstöſsige Bemerkung über gefallene Engel gethan habe. Sicher aber ist, daſs dies in der Lücke c. 74 gestanden hat.

In c. 85 entschuldigt sich Justin ausführlich darüber, daſs er mit Rücksicht auf die am zweiten Tage neu hinzugekommenen Zuhörer eine schon am ersten Tage angeführte Psalmstelle noch einmal vorbringe. Und zwar will er sie damals angeführt haben, um zu zeigen, daſs Gott selbst lehre, es gebe Engel und Kriegsheere im Himmel. Es ist aber weder der Psalm 148, dessen Anfang hier citiert wird, noch eine ähnliche Stelle zu dem hier angegebenen Zweck in dem vorangehenden Teil des Dialogs angeführt worden. Also hat auch dies in der Lücke und zwar in dem verlorenen Schluſs des ersten Gesprächstages gestanden. In c. 105 beruft Justin sich darauf, daſs er aus der Geschichte von der Hexe zu Endor die Fortexistenz der Seelen bewiesen habe. Der Versuch unter Berufung auf die grammatischen Handbücher dem Aorist ἀπέδειξα ὑμῖν die Be-

---

1) c. 76, n. 11 καὶ τοὺς ἀποστάντας τῆς βουλῆς αὐτοῦ ὁμοίως ἀνθρώπους ἢ ἀγγέλους.

2) c. 79, n. 8 ὡς καὶ αὐτὸς ἐμνημόνευσας, n. 11 ὡς καὶ αὐτὸς ἔφης. Auf eine abhanden gekommene Äuſserung Tryphon's scheint sich auch c. 80 in. zu beziehen εἶπον πρός σε κτλ. Es folgt dann die Berufung auf die bereits besprochene eschatologische Äuſserung Justin's.

deutung zu geben: „das will ich euch hiermit bewiesen haben“, scheitert nicht nur an der Analogie der justinischen Sprache [1], sondern vor allem daran, dafs man danach eine wirkliche Beweisführung erwarten müfste. Statt dessen wird sofort zu einer Verallgemeinerung des angeblich inbezug auf Samuel Bewiesenen fortgeschritten. Also auch diese Beweisführung ist ausgefallen.

Am Schlufs des Ganzen spricht Tryphon in einer Weise von der Absicht Justin's, sobald als möglich in See zu gehn, dafs eine darauf bezügliche Mitteilung Justin's an ihn, den bis dahin ihm völlig Unbekannten, vorangegangen sein mufs. Und wo könnte eine solche passender angebracht gewesen sein als am Schlufs des ersten Tages, bei der Einladung, sofort am nächsten Tage das Gespräch fortzusetzen.

Es ist nicht jedem gegeben, in alle dem die Sorgfalt des Schriftstellers zu bewundern [2], welcher das im ersten Teil, sei es absichtlich, sei es aus Nachlässigkeit Weggelassene in der Form solcher trügerischer Citate im zweiten nachgeholt haben soll. Es folgt vielmehr, dafs in der Lücke c. 74 ein nicht ganz unbeträchtlicher Teil des Werkes gestanden hat. Wem das durch vorstehende Darlegung noch nicht bewiesen sein sollte, den wird auch vielleicht die einfache Beobachtung nicht überzeugen, dafs alle diese Berufungen auf früher Gesagtes, deren Unterlage in unserem Text nicht wiederzufinden ist, hinter der Lücke vorkommen, und zwar mit Ausnahme von Tryphon's Schlufswort, welches ja keine förmliche Berufung auf früher Gesagtes enthält, sämtlich in den zunächst auf die Lücke folgenden Kapiteln 75—85, und dafs dagegen die Berufungen auf früher Gesagtes, welche in dem ersten Teil vor der Lücke sich finden, sämtlich auch in dem Vorhergehenden ihre Unter-

---

1) Vgl. z. B. c. 113, n. 12; c. 114, n. 7, wo Otto den richtigen Sinn nicht verkennt, welchen Justin c. 140, n. 15 durch ein *ἐν τοῖς ἔμπροσθεν* nur verdeutlicht. Die schwierige Stelle c. 115, n. 7 lasse ich auf sich beruhen. Vgl. aber c. 36, n. 11.

2) So Maran Proll. bei Otto IX, 235 und ähnlich zu mehreren besprochenen Stellen. Ebenso Otto, de Justini scriptis, p. 26.

lage haben [1]. Wenn irgendwo, dann gilt doch wohl hier, daſs das *post hoc* zugleich ein *propter hoc* ist. Die Lücke muſs unabsichtlich, etwa durch Ausfall einer oder mehrerer Blattlagen entstanden sein, denn im anderen Fall würde der letzte Satz vor der Lücke und das Citat nach derselben nicht unvollständig gelassen worden sein. Es ist zu beklagen, daſs dieser Ausfall eines jedenfalls inhaltreichen Stückes gerade den Schluſs des ersten und den Anfang des zweiten Gesprächstages betroffen hat; denn eben hier würden wir der Natur der Sache nach einige Aufklärung mehr über die Situation erhalten. Wahrscheinlich hat auch schon Justin selbst der Teilung des Stoffes in zwei Tage entsprechend die Schrift in zwei Bücher geteilt. Sowohl die ältere als die jüngere Sammlung der Parallela Sacra [2] citiert

1) Z. B. c. 36, n. 11; c. 56, n. 34; c. 62, n. 4. 5; c. 63 vor n. 2. 12; c. 64, n. 3. 5. 10. 18; c. 68, n. 20. Otto hatte früher c. 64, n. 18 als ein Beispiel unbegründeter Selbstanführung genannt (de Justini scr., p. 26), aber wie die Anmerkung zu der Stelle zeigt, seinen Irrtum später eingesehn. Es beruht aber auch auf Miſsverständnis, wenn Otto nach Maran und Semisch (Justin I, 104 Anm. 3 erstes Citat) c. 67, n. 11 sich auf eine vorher nicht zu findende Aussage Justin's sich beziehen läſst. Wie Tryphon (c. 67, 5), so setzt auch Justin (nach n. 10) als thatsächlich voraus, daſs Jesus nach dem mosaischen Gesetz gelebt habe. Sie sind nur uneinig darüber, ob dies der Grund seines Messiasseins sei. Tryphon aber greift jene von Justin anerkannte und ausgesprochene Voraussetzung auf und unterbricht ihn mit dem Zuruf: „Da hast du uns ja zugestanden, daſs er sowohl beschnitten wurde als auch die übrigen Gebote Mose's beobachtet hat." Man könnte den Satz auch als Frage fassen. Die Antwort fehlt nicht. Vgl. Frage und Antwort, c. 80, n. 1—4.

2) Jo. Damasceni opp. ed. Lequien p. 357 (e cod. Vaticano), p. 754 (e cod. Rupefucaldino) = dial. c. 82, n. 6. Nicht im cod. Rupef., wohl aber in der jüngeren Sammlung des cod. Vatic., ferner nach Grabe (spicil. II, 175) in einem Baroccianus 143 und auch in der Melissa des Nicephorus (cod. Monac. 429, fol. 117[a] vgl. meine Forsch. III, 8 f.) geht voran ein anderes Fragment Justins (οὔτε τὸ φῶς κτλ. bei Otto, fragm. VII, T. II, 258 s. ob. S. 37), welches Grabe dem Dialog zuweisen wollte. Aber gerade der Umstand, daſs der Cod. Vatic. der Parallela es nur einfach dem Justin zuschreibt und erst das Folgende dem „zweiten Buch an Tryphon", spricht dagegen. möchte man das andere Fragment, welches in Parall. Rupef.

ine Stelle aus dial. 82, n. 6, also aus dem Bericht über len zweiten Tag des Gesprächs mit dem Lemma *ἐκ τοῦ πρὸς Τρύφωνα β' λόγου*. Es besteht um so weniger Ursache, diese Teilung in zwei Bücher für eine später eingeführte zu halten, als der Dialog, selbst so unvollständig wie er uns erhalten ist, den gewöhnlichen Umfang der einzelnen Bücher in der altkirchlichen Litteratur bedeutend überschreitet. Es wird zum Beweise hierfür keiner umständlichen Berechnung sondern nur einer oberflächlichen Vergleichung mit des Irenäus fünfteiligem Werk, den Stromateis des Clemens, den Büchern des Origenes gegen Celsus und der Kirchengeschichte, der Präparatio und der Demonstratio des Eusebius bedürfen; und es ist nur noch zu bemerken, daſs diese Autoren nicht selten mit ausgesprochener Rücksicht auf die schickliche Länge eines Buches ihre Werke in Bücher eingeteilt haben [1].

Die Lücke in der Mitte ist nicht das einzige Stück des Dialogs, welches uns verloren gegangen ist. Es fehlt leider auch der Anfang, was wiederum für die litterargeschichtliche Untersuchung mehr zu beklagen ist, als es der Verlust irgendeines anderen Teiles wäre. Am Schluſs des Ganzen redet Justin einen gewissen Marcus Pompejus an [2], welchem das Werk nach einer auch bei den christlichen Autoren jener Zeit sehr verbreiteten Sitte in der Art gewidmet war, daſs das ganze Buch als an ihn zunächst gerichtet, gleichsam wie ein Brief an ihn sich darstellte. Der-

---

p. 754 dem Satz aus dial. 82 vorangeht, dem Dialog zuschreiben, wenn es nur nicht das rätselhafte Lemma hätte *ἐκ τοῦ ε' μέρους τῆς ἀπολογίας αὐτοῦ* (s. auch Otto, T. II. p. 262, Nr. XIII). Auffallend ist jedoch, daſs die im Dialog so gewöhnliche Anrede *ὦ ἄνδρες* (dial. c. 23, n. 4; 24 in.; 110 in.; 124 in.; 125 in.; 138 in.) hier wiederkehrt. In eine Apologie an den Kaiser paſst sie jedenfalls nicht, wohl aber in ein Gespräch.

1) Clem. strom. II und III am Schluſs vgl. meine Forschungen III, 115; Orig. c. Celsum III, 81 (Delarue I, 501); Euseb. praep. ev. XI am Schluſs.

2) c. 41, n. 15: *ταῦτα εἰπών, ὦ φίλτατε Μάρκε Πομπήϊε, ἐπαυσάμην.*

selbe ist, ohne daſs sein Name genannt wird, schon c. 8, n. 8 mit *φίλτατε* angeredet. Es würde nun schon die namentliche Anrede am Schluſs, vollends aber die namenlose in c. 8 allem Geschmack und allem schriftstellerischen Gebrauch [1] ins Gesicht schlagen, wenn nicht eine kurze Zuschrift an diesen Pompejus oder eine die Form einer Dedikationsepistel an sich tragende Vorrede oder irgendeine den Leser darüber orientierende Angabe an der Spitze des Werkes gestanden hätte. Mir wenigstens ist kein Beispiel einer solchen Ungeschicktheit aus der Litteratur der drei ersten Jahrhunderte bekannt, so daſs ich in jedem Fall, welcher beigebracht werden sollte, darin den ausreichenden Beweis finden würde, daſs das betreffende Werk um seinen Anfang gekommen sei [2]. So auch der Dialog mit Tryphon, und zwar hat das verlorene Stück nicht nur in einer einzeiligen Adresse, sondern wie das ganz überwiegend Brauch war, in einem an Marcus Pompejus gerichteten Proömium bestanden, worin unter anderem auch der Ort des Gesprächs genannt war. Das ergiebt sich einigermaſsen schon aus c. 2, n. 10. Die allein zulässige Erklärung des dortigen *ἐν τῇ ἡμετέρᾳ πόλει*, womit Justin den Ort bezeichnet, an welchem er ein Schüler der platonischen Philosophie und darauf ein Christ geworden, ist die, daſs er damit auf die Stadt hinweist, in

---

1) Einige Beispiele sind: Joseph. Antiqu. praef. § 2; vita 76; c. Apion. I, 1; II, 1. 41; Artemid. Oneirocrit. I, 1 u. 82; II, 1 u. 70; III, 1 u. 66; IV, 1 u. 84 (ὦ τέκνον); Lucian, de morte Peregr. 1. 37. 38 (ὦ ἑταῖρε). 45 (ὦ φιλότης); apologia 1. 3. 15; macrobii 1. 29; Hippol. de Antichr. 1. 76; Orig. exh. ad mart. 1. 14. 50; de oratione 2. 33. Es ist natürlich nicht selten, daſs nur zu Anfang, nicht aber im Verlauf oder am Schluſs des Buches die Anrede sich findet wie bei Lucas Ev. 1, 3; Act. 1, 1, bei Lucian Nigrinus 1 und Eusebius h. e. X, 1; praepar. ev. I, 1.

2) Die Frage kann dabei offen bleiben, ob ein Schriftsteller den Namen des Freundes oder Gönners, dem er seine Schrift zugedacht, unter Umständen überhaupt ungenannt lassen mochte, oder ob der Adressat bei der Weiterverbreitung denselben zu unterdrücken für gut fand, oder ob das allemal ein erst nachträglich entstandener Defect ist. S. z. B. die Proömien aller fünf Bücher des Irenäus, auch den Schluſs von lib. IV.

eren Xystus er mit Tryphon das Gespräch hält[1]. An Flavia Neapolis, den Geburtsort Justin's ist erstlich schon darum nicht zu denken, weil Justin in dem ganzen weitläufigen Buch nicht ein einziges Mal von sich in der Mehrzahl redet, sondern unter „wir" entweder sich mit allen Christen, oder sich mit Tryphon und seinen Genossen zusammenfafst. Ein Mitbürger Tryphon's ist er aber nicht; denn sie sehen sich bei Gelegenheit des Gesprächs zum erstenmal, und bei der Vorstellung wird nur konstatiert, dafs Tryphon ein bis vor einiger Zeit in Palästina lebender „Hebräer aus der Beschneidung" sei, dessen Heimat doch sicherlich nicht die heidnische Kolonie im Lande der Samariter ist. Also kann „unsere Stadt" nur diejenige sein, in welcher sich Justin, wie es scheint, seit längerer, Tryphon seit kürzerer Zeit aufhält. Dazu stimmt es, dafs der Ort des Gesprächs eine Seestadt ist (c. 142, n. 3), ebenso aber auch jene Stadt, wo Justin sich bekehrte; denn nicht eine Reise[2] sondern ein Spaziergang, auf welchem er damals eines Tages seinen Gedanken in der Stille nachgehen wollte, führte ihn an einen Platz in der Nähe des Meeres (c. 3 in.). Tryphon konnte ihn nicht mifsverstehen. Aber der Leser? Ist es wahrscheinlich, dafs Justin diesen über die untergeordnetsten lokalen Verhältnisse orientiert, dagegen aber den Namen der Stadt verschwiegen und da, wo sie erwähnt wird, als bekannt vorausgesetzt haben sollte? Der zweite Grund, warum vielmehr behauptet werden mufs, dafs der Ort des Dialogs in dem verlorenen Proömium an Marcus Pompejus genannt war, liegt in der Art, wie Eusebius (h. e. IV, 18, 6) Ephesus als solchen angiebt. Dieser spricht das ja nicht als seine Vermutung aus, sagt auch nicht, dafs dies eine Überlieferung sei, sondern teilt es ebenso wie alles

1) Vgl. Semisch I, 18—21.

2) Gegenüber der Meinung Otto's, dafs eine Reise von Neapolis in die Einöde am Toten Meere gemeint sei, weifs ich nur die unbefangene Lesung der Stelle zu empfehlen. Soll der christliche Greis (c. 3) sich ans Tote Meer begeben haben, um sich nach seinen verreisten Angehörigen umzusehen?

andere, was er über den Dialog zu sagen hat, als gegebene Thatsache mit, d. h. er schöpft es aus dem ihm noch vollständiger als uns vorliegenden Buche [1]. Daran zu zweifeln hat man um so weniger Anlafs, als gar nicht vorstellig zu machen ist, wie Eusebius oder ein anderer vor ihm auf die Vermutung gekommen wäre, oder wie eine, sei es richtige, sei es falsche Tradition solchen Inhalts das Buch durch die beinah zwei Jahrhunderte von seiner Entstehung bis zur Besprechung desselben durch Eusebius begleitet haben sollte. Bei dieser, wenn ich recht sehe, sehr einfachen Lage der Dinge wird es nicht mehr nötig sein, nochmals die Gründe zu wiederholen, welche gegen Credner's Hypothese entscheideh, dafs Korinth der Ort des Gesprächs mit Tryphon gewesen sei [2]. Es darf vielmehr als historisch gelten, dafs Justin in Ephesus sowohl zum Christenglauben bekehrt worden ist, als auch die Begegnung mit einem oder mehreren Juden gehabt hat, welche sich als historischer Anlafs zur Abfassung des Dialogs darstellt.

Damit bin ich schon in die Beantwortung der in der Überschrift und den ersten Sätzen dieser Abhandlung angedeuteten Frage eingetreten. Dafs der Dialog nicht ein nach protokollarischer Genauigkeit trachtender Bericht über ein einzelnes zwei Tage hindurch in Ephesus zwischen Justin und Tryphon geführtes Wortgefecht ist, liegt so sehr auf der Hand, dafs es heute wohl allgemein anerkannt wird. Anderseits gilt der Satz Tertullian's hier auch: *Nemo tam*

---

1) Es läfst sich z. B. in keiner Weise vergleichen, dafs Eusebius h. e. VI, 28 den Protoktetus, welchem zugleich mit dem bekannteren Ambrosius Origenes seine „Ermunterung zum Martyrium" gewidmet hat, ohne Anhalt im Text dieser Schrift (Orig. ed. Delarue I, 274 A; 283 B; 310 A) einen Presbyter der Kirche von Cäsarea nennt. Eusebius ist eben ein Bischof derselben Kirche und ein Schüler der dortigen, auf Origenes zurückgehenden Theologenschule, der das sehr wohl durch Überlieferung wissen konnte, zumal die Zwischenzeit zwischen der Abfassungszeit des Buches und dem Zeugnis des Eusebius nicht einmal ein Jahrhundert beträgt.

2) Beiträge zur Einl. ins N. T. I, 99; Einleitung in das N. T. I, 735. Halbwahr ist jedoch seine Bemerkung: „Hätte Justin an . . . cht, so mufste er . . . dies irgendwie andeuten."

tiosus fertur stilo, ut materias habens fingat. Auch ohne die verlorene Vorrede an den selbstverständlich historischen Marcus Pompejus [1] können wir mit ziemlicher Sicherheit von manchem Thatsächlichen, das im Dialog vorkommt, behaupten, daſs es rein geschichtlich ist. Es ist kein Grund zu ersinnen, warum Justin, wenn es sich anders verhielt, gedichtet haben sollte, daſs er um die Zeit des letzten groſsen jüdischen Kriegs (a. 132—135) in der Tracht des Philosophen sich an öffentlichen Plätzen zu Ephesus gezeigt und wiederholt die Gelegenheit benutzt habe, mit Leuten verschiedenster Herkunft als ein Missionar des Christenglaubens Gespräche anzuknüpfen [2]. Aber es ist bereits ein Fehler, welcher in den Verhandlungen über die Abfassungszeit der Schriften Justin's eine ungebührlich groſse Rolle gespielt hat, wenn man dies Zeitverhältnis des hier dargestellten Gesprächs zu dem betreffenden Krieg ohne weiteres zur Bestimmung der Abfassungszeit des Buchs verwendet hat [3]. Das führte entweder zu den unwahrscheinlichsten Erklärungen der betreffenden Stellen des Dialogs, oder zu unhaltbaren Ansetzungen seiner Abfassungszeit. An sich wäre ja die Aussage Tryphon's (c. 1, n. 8), daſs er vor dem *νῦν γενόμενος πόλεμος* (aus Palästina) geflüchtet sei, in chronologischer Hinsicht ziemlich elastisch; denn Justin selbst bedient sich des gleichen Ausdrucks unter deutlicher Bezeich-

1) Wer dieser war, vermag ich nicht zu ermitteln. Ältere Vermutungen verzeichnet Otto, de Justini scriptis, p. 23. Ich kenne nur drei Christen mit dem sehr gewöhnlichen Vornamen Marcus, welche der Zeit nach irgend in Betracht kommen könnten, den alexandrinischen Bischof (Eus. h. e. IV, 11, 6 cf. IV, 19 und dazwischen über Justin Eus. IV, 11, 7; c. 12; c. 16—18), den von Jerusalem (Eus. IV, 6, 4; 12, 1), und den bekannten Gnostiker, der vordem orthodox gewesen sein kann.

2) Auf Justin's Gewohnheit in dieser Weise als Missionar zu wirken, wird hingewiesen c. 50 in.; c. 58 in.; c. 64, n. 4; c. 82, n. 6; c. 125, n. 1—6; cf. c. 8, n. 5; c. 38, n. 3; c. 44 in.

3) So von Scaliger an, gegen welchen dann Grabe, Spicil. II, 152. 158 unter der gleichen Voraussetzung polemisierte. Ebenso meines Wissens alle bis zu Engelhardt, S. 79f., letzterer besonders unverhüllt am Schluſs des Abschnittes S. 80.

nung des jüdischen Krieges unter Barkochba auch in der Apologie, welche frühestens im Jahre 144, also mindestens neun Jahre nach dem Ende dieses Krieges geschrieben und gegen jeden Verdacht einer poetischen Zurückversetzung sicher ist [1]. Dafs Tryphon seit seiner Flucht von Palästina in Argos gewesen und meistens in Griechenland und besonders in Korinth sich aufgehalten hat [2], hat bei manchen, freilich ohne Grund, die Vorstellung erweckt, als ob eine längere Reihe von Jahren zwischen der Beendigung des Krieges und dem Gespräch zu Ephesus liegen sollte. Dagegen entscheidet aber die andere Stelle c. 9, n. 8. Die Begleiter Tryphon's unterhalten sich beim Eintritt einer Pause in der Disputation über den Krieg in Judäa ohne jede andere Veranlassung, als dafs einer von ihnen das Gespräch darauf gebracht hat, und ohne dafs irgendein Zweck ersichtlich würde, zu welchem Justin eben dies als Thema eines Seitengesprächs genannt hätte. Es gehört lediglich zur Staffage, wie die steinernen Bänke, auf welchen die Gesellschaft sitzt. Den Juden in Ephesus liegt der Krieg in Palästina im Sinn, wie uns die politischen Tagesereignisse. Wollte ich hier beispielsweise eins nennen, so würde sich in der Zwischenzeit zwischen der Aufzeichnung dieser Zeilen und der Veröffentlichung derselben vielleicht eine ähnliche Inkongruenz herausstellen, wie sie zwischen dem mündlichen Gespräch und dem geschriebenen Dialog hier zutage tritt. Das Gespräch giebt sich als ein solches, welches zur Zeit des Barkochbakriegs gehalten worden ist. Dafs derselbe bereits beendigt sei, ist nicht einmal deutlich gesagt [3]; was Tryphon über seinen Aufenthalt in Griechenland sagt, hat

1) Apol. I, 31. Seit meiner Darlegung des Standes der Frage in der Theol. Litteraturzeitung 1876, S. 443—446 scheint niemand die Chronologie der Schriften Justin's neu untersucht zu haben. Vgl. Harnack, Überlief. der Apologeten, S. 130, Anm. 67.

2) c. 1, n. 3. 8. Ganz unrichtig wird z. B. bei Fabric. bibl. gr. ed. Harles VII, 62sq. τὰ πολλά durch *multo tempore* übersetzt.

3) In Erinnerung an die bekannten Streitigkeiten über Joh. 13, 2 möchte ich nicht weitläufig über τὸν νῦν γενόμενον πόλεμον dial. 1 und περὶ τοῦ κατὰ τὴν Ἰουδαίαν γενομένου πολέμου dial. 9 reden.

völlig Raum innerhalb des $3\frac{1}{2}$jährigen Verlaufs des Krieges [1]; und erst später und ganz beiläufig wird auf das kaiserliche Edikt Rücksicht genommen, welches nach Vollendung des Krieges den Juden den Eintritt in Jerusalem verbot [2]. Anderseits ist das Buch erst nach der Apologie, also frühstens um 145, wahrscheinlich noch einige Jahre später geschrieben worden. Zwischen der innerhalb des Gesprächs vorausgesetzten Situation und der Abfassung des Buches liegt mindestens ein Decennium. Dafs Justin die nur zur Zeit der Abfassung des Buches mögliche Berufung auf die Apologie sich selbst im Gespräch mit Tryphon in den Mund legt (c. 120, n. 20), ist eine offenbare, aber völlig harmlose Vermischung der Gegenwart des Schriftstellers mit dem vergangenen Moment, in welchen er seine Leser zurückversetzt hat. Sie steht keineswegs allein. Der angenommenen Situation entspricht es, wenn Justin dem Tryphon ankündigt, dafs er das ganze Gespräch so vollständig wie möglich schriftlich aufzeichnen werde (c. 80, n. 8). So wird denn auch meistens auf frühere Stellen des Dialogs mit *προεῖπον*, *προέφην*, *τὰ προλελεγμένα* zurückgewiesen. Zuweilen aber vergifst der Autor oder ignoriert es vielmehr, dafs er ein früher stattgehabtes Gespräch zu reproduzieren hat, und sagt vom Standpunkt des Schriftstellers aus, welcher das ganze Gespräch erst jetzt schreibend schafft, *ὡς προγέγραπται*, *διὰ τῶν προγεγραμμένων λόγων* [3]. Dann braucht man sich auch nicht abzuquälen, um die einander widersprechenden Angaben durch schlechte exegetische Künste mit einander auszugleichen. Die zu Anfang des Buches (c. 1, n. 8; c. 9, n. 8) dem Tryphon und seinen Begleitern in den Mund gelegten Bezugnahmen auf den Barkochbakrieg als ein Ereignis der nächsten Vergangen-

---

1) Vgl. Schürer, Neutestam. Zeitgesch. S. 355—361.

2) Dial. c. 16, n. 7; c. 92, n. 7; deutlicher Apol. I, 47.

3) c. 43, n. 5; c. 60, n. 3 (hier sogar mit der Anrede *ὑμῖν*). An anderen Stellen wird das dadurch vermieden, dafs Justin in erzählendem Ton die dramatische Darstellung unterbricht: c. 78, n. 14 *ἀνιστόρησα ἣν καὶ προέγραψα . . περικοπήν*. Ebenso c. 128, n. 2.

heit bezeichnen die Zeit, in welcher das Gespräch zu Ephesus stattgefunden haben soll. Die Berufung auf die Apologie (c. 120) bezeichnet den Zeitpunkt, nach welchem der Dialog abgefafst ist. Es fragt sich nur, ob die gleichfalls an die Apologie erinnernden Bemerkungen über die Ausweisung der Juden aus Älia Capitolina und über ihr gegenwärtiges Unvermögen, die Christen thatsächlich zu verfolgen (c. 16. 92), ebenso wie jene förmliche Berufung auf die Apologie als harmloser Anachronismus zu beurteilen sind, oder ob dadurch die Situation des Gesprächs in Ephesus dahin näher bestimmt werden soll, dafs der Krieg damals völlig, wenn auch kürzlich erst beendigt und seine Folgen für die jüdische Nation bereits in der Welt bekannt geworden waren. In letzterem Falle, welchen ich für den weniger wahrscheinlichen halte, würde das Jahr 135, im anderen Falle die Jahre 132—135 als die Zeit des Gesprächs dem Leser vergegenwärtigt sein. Es ist kein Grund abzusehen, warum Justin, als er um 150 das Werk ausarbeitete, das Gespräch, in dessen Form er seine Apologie dem Judentum gegenüber einkleidete, in jene merklich frühere Zeit und nach Ephesus verlegt haben sollte, wenn er nicht wirklich um 135 nach längerem Aufenthalt jene Stadt auf dem Seewege verlassen und vorher Gelegenheit gehabt hätte, mit Juden zu disputieren.

Diesen ephesinischen Aufenthalt Justin's als einen mehrere Jahre andauernden vorzustellen, ist einmal dadurch nahegelegt, dafs im anderen Falle die Bezeichnung von Ephesus als ἡ ἡμετέρα πόλις befremdlich erscheinen müfste, sodann aber durch die Erzählung von seiner Bekehrung in eben dieser Stadt (c. 2—8). Dafs er inzwischen auswärts gelebt habe, ist nicht angedeutet. Seit seiner Bekehrung aber mufs er sich eine geraume Zeit mit dem Studium der alttestamentlichen Schriften beschäftigt haben, nicht nur ehe er ein Buch wie dieses schreiben konnte, sondern auch um sich auf solche Disputationen mit Juden einzulassen, wie er sie um 135 gehabt haben will. Gegen die wesentliche Geschichtlichkeit der Bekehrungsgeschichte im Dialog ist ein beachtenswerter Grund nicht vorgebracht worden und nicht

vorzubringen. Nicht der sonstige theologische Inhalt des Dialogs und noch weniger die gegnerische Hauptperson desselben hat gerade diese Darstellung hervorgerufen. Sie hängt gleichsam an dem sicherlich historischen, weil im anderen Fall höchst lächerlichen Philosophenmantel, welcher dem Justin den ersten Gruſs Tryphon's einträgt. Sie stimmt ferner, wie Semisch I, 16 f. gut gezeigt hat, in entscheidenden Punkten mit den Andeutungen der Apologie, der Schrift von der Auferstehung und dem Martyrium Justin's überein. Der wesentliche Unterschied besteht darin, daſs nach der Apologie der Eindruck von der sittlichen Hoheit und Reinheit des Lebens, insbesondere auch von der Märtyrerfreudigkeit der Christen ihn von der Unwahrheit der gegen sie umlaufenden Verleumdungen überzeugt und der christlichen Lehre geneigt gemacht habe [1], ein Zug, welcher in der Bekehrungsgeschichte des Dialogs nicht wiederkehrt. Aber so wichtig wie die Betonung dieses doch immer nur vorbereitenden oder bestätigenden Moments für den Zweck der an die Regierenden gerichteten Apologie war, so ungehörig wäre eine Betonung desselben im Dialog gewesen, wenn anders der Charakteristik Tryphon's wirkliche Erfahrungen zugrunde liegen, und Justin durch seinen Dialog auf Leute von Tryphon's Denkweise zu wirken beabsichtigte. Denn Tryphon zeigt sich von vornherein über die landläufigen Verleumdungen der christlichen Moral erhaben. Die den Christen schuldgegebenen Greuel streiten zu sehr gegen „die menschliche Natur", als daſs sie der Ausdruck der Grundsätze einer groſsen Gesellschaft sein könnten. Zudem hat sich Tryphon durch eigene Lektüre des Evangeliums von der sittlichen Hoheit der christlichen Lehre überzeugt [2]. Daher genügte es dem Apologeten vollkommen, diese Zugeständnisse dem Widerpart in den Mund zu legen. Daſs er selbst vor seiner Bekehrung jenen Gerüchten wirklichen Glauben geschenkt habe, sagt Justin auch in der Apologie nicht, und daſs er bei seiner Bekehrung zugleich von der

1) Apol. II, 12. 13 cf. Apol. I, 16, n. 4—6.
2) Dial. c. 10, n. 2—4; c. 18, n. 1.

sittlichen Makellosigkeit des Christentums sich überzeugt habe, war so selbstverständlich, dafs es an sich, abgesehen von dem besonderen apologetischen Zweck, welcher bei Abfassung der Apologie, nicht aber des Dialogs obwaltete, der Erwähnung nicht bedurfte.

Von der am ersten Tag kleineren, am zweiten gröfseren Gesellschaft, welcher gegenüber Justin das Christentum zu vertreten hat, werden nur zwei mit Namen genannt: Tryphon und Mnaseas. Namentlich letzteres fällt auf, da Mnaseas nur eine höfliche Zwischenbemerkung von der Länge einer Zeile zu machen hat (c. 85, n. 24). Viel ausführlicher und inhaltreicher ist, was ein anderer, der unbenannt bleibt, zu sagen hat (c. 94, n. 8). Der Name Mnaseas scheint eine geschichtliche Person zu bezeichnen. Wichtiger ist die Frage, wer und was Tryphon und seine Begleiter seien, und zwar vor allem, als was sie sich innerhalb des Dialogs darstellen, der jedenfalls in irgendwelchem Mafse Wahrheit und Dichtung mit einander mischt. Eben dies zeigt sich an den Widersprüchen in der Charakteristik zunächst des Tryphon. Er soll ein echter Nationaljude sein, ein „Hebräer aus der Beschneidung“, welcher bis vor kurzem im Mutterlande gelebt hat (c. 1, n. 7). Erst seit seiner Flucht aus der durch den Krieg des Barkochba beunruhigten Heimat, seit er sich in Griechenland, besonders in Korinth aufgehalten, scheint er griechische Philosophie und die gesellschaftlichen Sitten der gebildeten Griechen kennen gelernt zu haben. In Argos, wo es ebenso wie in Korinth schon seit langem eine jüdische Kolonie gab [1], hat er von einem sonst unbekannten „Sokratiker Korinthos“ gelernt, jedem Träger des Philosophenmantels höflich zu begegnen und womöglich von ihm zu lernen (c. 1, n. 3). Die Form, in welcher er dies mitteilt, mufs die Vorstellung erwecken, dafs er solche Leute bis dahin als Jude verachtet hat. Aber er hat in der kurzen Zeit offenbar viel gelernt und noch mehr verlernt. Während seine Begleiter den christlichen Philosophen manch-

---

1) Philo leg. ad Caium § 36, p. 587 Mangey. Inbezug auf Korinth Actor. 18, 1—17.

mal durch rohes Lachen und absichtliche Unaufmerksamkeit stören, bedient sich Tryphon von Anfang an der höflichsten Formen. Ein „urbanes Lächeln“ [1] spielt manchmal um seine Lippen, er unterdrückt seinen Unmut (c. 79 in.); seinem gesitteten Betragen und seinem lernbegierigen Entgegenkommen ist es nicht zum wenigsten zu danken, daſs der Ton des Gesprächs immer freundlicher und die sachliche Übereinstimmung immer gröſser wird, so daſs er am Schluſs in seinem und seiner Begleiter Namen sagen kann: „Wir fanden mehr, als wir erwarteten und irgend erwarten konnten. Wenn wir öfter so mit dir verhandeln könnten, würden wir noch gröſseren Gewinn haben . . . . Weil du aber im Begriff bist abzufahren, so laſs dich's nicht verdrieſsen unser als Freunde zu gedenken, wenn du geschieden bist.“ Von der griechischen und besonders der platonischen Philosophie hält Tryphon hoch genug, um sie als eine ganz passende Vorschule für den jüdischen Glauben anzusehn (c. 8). Er weiſs auch die formale philosophisch-rhetorische Bildung nicht nur zu würdigen, indem er es für Ironie erklärt, daſs Justin sich selber nur ein geringes Maſs derselben zuspricht (c. 58 in.); der Verfasser des Dialogs läſst ihn in dieser Hinsicht auch durchaus nicht hinter seiner eigenen Person zurückstehen. Dagegen fehlt ihm alles, was man bei einem palästinensischen Juden von gelehrter Bildung zu finden erwartet. Justin erhebt immer wieder den Vorwurf, daſs die Juden die Septuaginta gefälscht haben, indem sie teils Worte und Sätze, welche den Christen wichtig sind, getilgt, teils neue der christlichen Deutung entgegengesetzte Übersetzungen einzelner Stellen eingeführt haben [2]. Er setzt dabei voraus, daſs Tryphon und seine Begleiter nur solche gefälschte griechische Bibeltexte kennen, ja von diesen Fälschungen nicht einmal gehört haben (c. 3, n. 14). In der That läſst er den Tryphon

1) c. 1 extr.; c. 8, n. 8.

2) c. 43, n. 21; c. 68, n. 17; c. 71, n. 1; c. 72—73; c. 120, n. 11—15; c. 124, n. 1—4; c. 131, n. 1—3; c. 137, n. 10—13 (cf. c. 17, n. 10; c. 133, n. 4; c. 136, n. 7).

darauf bestehen, dafs die nach Irenäus von dem Epheser Theodotion und dem Pontiker Aquila in antichristlichem Sinn aufgebrachte oder aufgenommene LA. νεᾶνις statt παρθένος in Jes. 7, 14 die echte LA. sei [1]. Gegenüber der christlichen Anklage auf Textfälschungen ist Tryphon völlig wehrlos. Er hält es zwar für wenig wahrscheinlich, dafs die jüdische Obrigkeit sich solches habe zuschulden kommen lassen, mufs aber die Entscheidung darüber Gott überlassen (c. 73, n. 11). Obwohl sich nach Justin hier und da in den Synagogen noch unverfälschte Exemplare der Septuaginta finden, weil die im antichristlichen Geist redigierten Exemplare erst in neuerer Zeit aufgekommen seien (c. 72, n. 8), so hat Tryphon in der That keinen anderen als diesen modernen Septuagintatext. Es fällt diesem „Hebräer" aus Palästina gar nicht ein zu sagen, dafs die angeblich von den Juden ausgemerzten Stellen vielmehr von den Christen interpoliert seien, und dafs die angeblich falschen Übersetzungen in den meisten griechischen Bibeltexten der Juden genauer seien als die wirklichen oder angeblichen Übersetzungen derselben Stellen in der ursprünglichen Septuaginta, und dies beides durch Berufung auf den Grundtext zu beweisen oder zu behaupten, dafs sich das beweisen lasse. Dieser „Hebräer" weifs nichts vom Grundtext, scheint auch kein Wort hebräisch zu verstehen. Es wirkt beinah komisch, wenn Justin einmal andeutet, dafs seine Gegner aus Bosheit mit ihrer hebräischen Sprachkenntnis hinter dem Berge halten und den Namen „Israel" darum nicht etymologisch deuten wollen. Vielleicht ist, wie Justin bemerkt, auch wirkliche Unkunde der Grund; und der Heidenchrist Justin trägt dann dem Hebräer Tryphon und seinen Genossen eine sehr kühne etymologische Erklärung von „Israel" vor, wie früher schon eine ebensolche von „Satanas" (c. 103, n. 17). Kurz, der Tryphon des Dialogs ist abgesehen von seiner Selbsteinführung in c. 1 ein völlig hellenisierter Jude. Nur seinem Glauben nach ist er noch ein echter Jude, dem Gesetz treu und voll Eifer für die Ausbreitung seines Glau-

1) c. 67, n. 1; c. 71, n. 4; c. 84, n. 3—10. Iren. III, 21, 1.

bens. Wenn er sich's angewöhnt hat, mit gebildeten Heiden sich ins Gespräch einzulassen, so geschieht das mindestens ebenso sehr, um ihnen zu nützen, d. h. sie zum Judentum zu bekehren, als um von ihnen zu lernen (c. 1, n. 5). Dem ersten Versuch des christlichen Missionars, ihn dem Christentum geneigt zu machen, begegnet der Missionar des Judentums mit dem unverhüllten Rat an Justin, das Judentum anzunehmen (c. 8). Tryphon scheint in dieser Richtung auch nicht ohne Erfolg thätig zu sein; denn wenigstens ein Teil seiner Genossen besteht aus Heiden, welche er für das Judentum gewonnen zu haben scheint. Als Justin am ersten Tag auf eine schwierige Frage weder von Tryphon noch einem seiner vier Begleiter eine Antwort erhält, erwidert er: „Darum will ich dir, o Tryphon, und denjenigen, welche Proselyten werden wollen, eine göttliche Lehre verkündigen“ (c. 23, n. 4). Dafs hier *προσήλυτοι* nicht zum Christentum bekehrte Juden, sondern zum Judentum bekehrte Heiden bedeute, sollte doch selbstverständlich sein. Freilich heifst dem Justin die Bekehrung zum Christenglauben ein *προσέρχεσθαι τῷ Χριστῷ* oder *διὰ τοῦ Χριστοῦ τῷ θεῷ* und die dazu Bekehrten *προσήλυτοι τοῦ Χριστοῦ* im Gegensatz zu den *προσήλυτοι τοῦ παλαιοῦ νόμου* [1]. Es ist auch ohne derartigen Zusatz und deutlichen Gegensatz durch den Zusammenhang unmifsverständlich, wenn Justin im Verlauf einer dringenden Mahnung, seinen Beweisen aus Schrift und Geschichte ohne Zögern sich gläubig zu unterwerfen, einmal sagt: *βραχὺς οὗτος ὑμῖν περιλείπεται προσηλύσεως χρόνος* (c. 28, n. 4). Aber nachgebildet ist dieser Ausdruck doch dem gewöhnlichen Ausdruck für die Bekehrung zum Judentum, und er ist hier passend angewandt, wo Justin gleich darauf von dem Gegensatz der religiös wertlosen äufseren Beschneidung und der Herzensbeschneidung reden will. Das ändert aber nichts an der Thatsache, dafs ihm wie seinen Gegnern *προσήλυτος* ein ohne jeden Zusatz verständlicher Kunstausdruck, ein mit

1) c. 122, n. 7 cf. c. 11, n. 11; c. 33, n. 9; c. 17, n. 3. Origen. in Matth. T. XV, 26 Delarue III, 691 B: ὁ προσήλυτος ἡμεῖς λαός.

Gior synonymer Name für die zum Judentum bekehrten Heiden ist [1]. Solche Proselyten wollen die Begleiter Tryphon's werden, keineswegs aber Christen. Es wäre ja auch beides gleich unbegreiflich, sowohl daſs Justin dies gleich am Anfang des Gesprächs von ihnen voraussetzt, als daſs er es nur von ihnen, nicht aber von Tryphon voraussetzt, der sich doch vom Anfang an viel teilnehmender als jene zeigt. Aber gerade im Unterschied von ihm dem „Hebräer aus der Beschneidung" nennt Justin dessen Begleiter Leute, welche Proselyten werden wollen. Sie sind solche „Gottesfürchtige" [2], welche bereits teilweise die jüdische Lebenssitte angenommen und der Autorität der Rabbinen sich untergeordnet haben. Ihnen ruft Justin zu, um sie vor dem letzten Schritt, der Annahme der Beschneidung zu warnen: „Bleibt, wie ihr geboren seid" (c. 23, n. 7). Mit Anspielung auf ihre übliche Benennung ruft er ihnen in biblischen Worten zu: „Kommt her mit mir alle, die ihr Gott fürchtet, die ihr das Glück Jerusalems sehen wollt. Kommt her, alle Heiden, laſst uns nach Jerusalem uns versammeln" (c. 24, n. 7). Von ihnen, die er in diesem ganzen Zusammenhang anredet, bis Tryphon wieder das Wort ergreift (c. 25 extr.), unterscheidet Justin die in dritter Person eingeführten selbstgerechten und auf ihre Abrahamssohnschaft pochenden Juden, indem er sagt: „Mit euch [3] werden ein sei es auch kleines Plätzchen zu erben begehren die, welche sich selbst rechtfertigen und sagen, daſs sie Abraham's Kinder sind." Die schriftstellerische Kunst, mit welcher Justin hier wie anderwärts von der Anrede an den Hebräer Tryphon zur Anrede an seine entweder sämtlich oder doch gröſstenteils

1) c. 122, n. 1 (s. dazu Otto); n. 4 und vor n. 6; c. 123, n. 1. 2. 3 und nach n. 4; Tertull. c. Jud. c. 1 *proselyto Judaeo;* c. 2 *proselytos ex gentibus;* Matth. 23, 15; Act. 2, 10; 6, 5; 13, 43.

2) c. 10, n. 9 *οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν* (diese gehören zu den *ἀλλογενεῖς* n. 7); Actor. 10, 2; 13, 16. 26; *οἱ σεβόμενοι τὸν θεόν* Actor. 13, 43. 50; 16, 14; 17, 4. 17; 18, 7.

3) c. 25, n. 1. Es beruht auf einem durch Obiges wohl hinreichend widerlegten Miſsverständnis, wenn Otto gegen die Handschriften *σὺν ἡμῖν* (statt *ὑμῖν*) in den Text setzte.

heidnisch geborenen und noch unbeschnittenen Begleiter übergeht, läſst manches zu wünschen übrig. Nachdem bis c. 9 Tryphon allein angeredet war [1], werden c. 10 in. zum erstenmal die Begleiter mit ins Gespräch hereingezogen und Tryphon antwortet auch in ihrer aller Namen. In der Entgegnung hält Justin vorwiegend die Anrede an den einen Tryphon fest [2], und wenn hier das „Du“ gelegentlich in ein „Ihr“ übergeht, so bezeichnet letzteres nicht sowohl die anwesende Gesellschaft als das jüdische Volk, dessen Vertreter Tryphon ist. Durch die Anrede ὦ ἄνδρες zieht dann Justin (c. 23, n. 2—3) die Begleiter wieder herein und leitet dadurch die vorhin besprochene Unterscheidung zwischen Tryphon und den angehenden Proselyten in seiner Begleitung ein. Es ist ungeschickt, daſs der Schriftsteller nicht deutlicher mit Worten ausdrückt, was im wirklichen Gespräch durch eine Zuwendung des Blicks oder eine Handbewegung verdeutlicht wurde, daſs nämlich alles Folgende bis c. 25 extr. den Begleitern im Unterschied von Tryphon gelte. Vielleicht empfanden die Leser, welche das verlorene Proömium noch besaſsen, dies stilistische Ungeschick weniger als wir. Von c. 26 an ist wieder durchweg Tryphon die zunächst angeredete und gemeinte Person. Ihn und seinesgleichen, jüdische Lehrer, welche auch Heiden zu Schülern zu machen wissen, hat Justin im Auge, wenn er einmal sagt: „Höret auf, euch selbst und die, welche euch hören, in die Irre zu führen“ (c. 32, n. 17).

Eine besondere Beziehung des weiterhin Folgenden auf die Begleiter Tryphon's wird auch c. 118 extr. 119 in. angedeutet. Nachdem Justin zum Schluſs einer langen Erörterung den Tryphon mit Namen angeredet hat, erklärt Tryphon, daſs wie er, so auch seine Begleiter selbst Wiederholungen von früher Gesagtem gerne anhören werden. Sie alle mit ὦ ἄνδρες anredend, spricht Justin hierauf ausführlich über die Berufung der Heiden. Die Weissagungen, worin er diese

1) S. z. B. c. 8, n. 5—7; c. 9 in.

2) c. 11 in.; n. 3. 7; c. 18 in. und extr.

bezeugt findet, deuten die Juden und Judengenossen auf die Proselyten des Judentums. Justin entgegnet: dann würde Christus diesen Proselyten ein dies bestätigendes Zeugnis ausgestellt haben; statt dessen habe er bezeugt, dafs sie doppelt so sehr wie die sie bekehrenden Juden Kinder der Hölle werden [1]. Dies drückt nun aber Justin so aus: „Nun aber werdet ihr, wie er gesagt hat, in doppeltem Mafse Kinder der Hölle.“ Dafs hier, wo es sich gerade um den Gegensatz von bekehrungseifrigen Juden und durch sie bekehrten Proselyten handelt, nicht Juden so angeredet und ungenauerweise Proselyten, die gar nicht anwesend sind, mit ihnen zusammengefafst sein können, liegt auf der Hand. Die darauf hinauslaufende Erklärung Maran's, bei welcher sich Otto beruhigt, ist doch nur ein trotziges Aussprechen des Sinnwidrigen, und für eine Textänderung bietet sich keine Handhabe. Nein, Justin hat auch hier die Begleiter Tryphon's als Heiden angeredet, die im Begriff stehen, das Judentum anzunehmen. Die vorhin beschriebenen Mittel, wodurch Justin dies vorbereitet hat, sind wiederum ungenügend, und sehr ungeschickt ist es, dafs er bald darauf wieder die Hauptperson, den Repräsentanten des jüdischen Volks ins Auge fassend, sagt: „Die Proselyten glauben nicht nur nicht, sondern lästern doppelt so arg wie ihr den Namen Christi“ u. s. w. Hier schon und nicht erst fünfzehn Zeilen später hätte er der Phantasie des Lesers durch die Worte *ἔφην ἀπιδὼν πρὸς τὸν Τρύφωνα* zuhilfe kommen sollen. Aber mehr als ein Ungeschick der Darstellung wird sich weder hier noch sonst nachweisen lassen. Die nicht immer glücklich durchgeführte Absicht des Schriftstellers war es, den Juden Tryphon von einem Kreis angehender Proselyten umgeben darzustellen. Das wird um 135 in Ephesus eine nicht ganz seltene Erscheinung gewesen sein; und ich wüfste nicht, was dagegen spräche, dafs Justin damals das eine oder andere Mal gerade auch einer so zusammengesetzten Gesellschaft begegnet sei. Nur durch häufigeren Verkehr mit gelehrten Juden

---

1) c. 122, n. 1—6. Matth. 23, 15.

kann er seine ziemlich beträchtliche Kenntnis der rabbinischen Exegese und Dogmatik, der Haggada [1] erworben haben. Aber nur durch hellenistische Juden, wie sich Tryphon im Dialog darstellt, ist sie ihm vermittelt worden. Der Widerspruch zwischen dem Charakter Tryphon's als eines mit griechischer Bildung vertrauten, durchaus an die griechische Bibel gebundenen Hellenisten und der Angabe, daſs er ein Hebräer aus Palästina sei, erklärt sich nur daraus, daſs jenes die den Erfahrungen Justin's entsprechende Wahrheit, dieses aber entweder seine Dichtung oder eine von jenen Erfahrungen unabhängige Thatsache ist, welche Justin vermöge freier Komposition mit den Erinnerungen an seinen Verkehr mit hellenistischen Juden verknüpft hat.

Hat Eusebius in dem verlorenen Proömium gelesen, daſs Ephesus der Schauplatz des Gesprächs war, so wird er auch dorther gewuſst haben, was er in demselben Satze sagt, daſs jener Tryphon einer der angesehensten oder berühmtesten unter den Hebräern jener Zeit gewesen sei [2]. Dann kann aber auch kein anderer der Hauptfigur des Dialogs seinen Namen geliehen haben, als der bekannte Rabbi Tarphon, wie schon Cave und Grabe eingesehen haben. *Τρύφων* ist allerdings ein seit Alexander's Zeiten ziemlich gewöhnlicher griechischer [3] Name, welchen auch

---

1) A. H. Goldfahn, Justinus Martyr und die Agada; M. Friedländer, Patristische und talmudische Studien, S. 88—136, besonders S. 110 ff. 137.

2) Euseb. h. e. IV, 18, 6 *πρὸς Τρύφωνα τῶν τότε Ἑβραίων ἐπισημότατον.* Friedländer a. a. O. S. 136 übersetzt, als ob *τὸν* vor *τῶν* stände, wodurch dann eine sinnlose Übertreibung herauskommt.

3) Nicht wie Friedländer S. 136 andeutet, griechische Aussprache eines hebräischen. Dagegen entscheidet doch, daſs *Τρύφων*, wie es von einem griechischen Stamm regelrecht gebildet ist, bei Griechen sehr häufig, bei Juden verhältnismäſsig selten ist. Auſser den oben genannten finde ich in Pape's Eigennamenwörterbuch und in Fabric. bibl. gr. keinen Träger dieses Namens, der irgendwelchen Anspruch darauf hätte, für einen Juden zu gelten. In Jerus. Biccurim II, 1 in. finde ich mit Hilfe von Zunz, Gesammelte Schriften II, 1 einen Tryphon (טריפון) als Vater eines Rabbi Thanchum genannt.

mehrere uns bekannte Juden getragen haben. So ein Glied der jüdischen Gerusia zu Alexandrien zu Philo's Zeit (c. Flaccum c. 10), ferner ein Rabbi zu Eleutheropolis im 4. Jahrhundert, der Pflegevater des Kirchenvaters Epiphanius (Epiph. vita c. 4). Vielleicht war auch der Barbier Herodes des Gr. ein Jude (Joseph. antiqu. XVI, 11, 6; bell. I, 27, 5). Es entspricht aber aller Analogie, daſs die Juden sich diesen griechischen Namen ein wenig mundgerecht machten oder vielmehr ihn durch einen anklingenden Namen hebräischer Bildung ersetzten und ihn hebräisch טרפון (Tarphon) [1] oder טרפּון (Tarpon) [2] sprachen und schrieben. Daſs so dieser hebräische Name entstanden ist, wird besonders dadurch wahrscheinlich, daſs er äuſserst selten zu sein scheint. Abgesehen von der rein griechischen Nebenform טריפון (S. 61 Anm. 3), soll in der talmudischen Litteratur nur ein einziger Tarphon, eben der berühmte Rabbi aus der Zeit des Akiba und des Justinus vorkommen [3]. Jedenfalls hat

1) So wird gewöhnlich gedruckt, auch z. B. von Strack in seiner Ausgabe der Pirke Aboth II, 15, S. 23.

2) So Levy, Neuhebr. Wörterbuch II, 198.

3) Derenbourg, Histoire et géogr. de la Palestine, p. 376. Unter den vielen kühnen Behauptungen M. Friedländer's, wie z. B. daſs im Neuen Testament ein Tryphon vorkomme, gehört auch die, daſs, wo ein Kirchenlehrer mit einem Juden in Berührung komme, dieser in der Regel Tryphon heiſse. Gesetzt, dies wäre wahr, woher sollte denn der Name typisch geworden sein, wenn nicht daher, daſs in einer angesehenen altkirchlichen Schrift der mit dem Christen disputierende Jude so hieſs? Damit kann doch aber nicht erklärt werden, wie dieser Name in jene altkirchliche Schrift, also in unseren Dialog hineingekommen ist. Die abenteuerliche Meinung von Goldfahn l. c. S. 5f., daſs Justin den Namen *Τρύφων*, der bekanntlich „Schwelger" bedeutet, wegen seiner Verwandtschaft mit *θρύπτω* gewählt und damit auf „das gebrochene und doch groſsthuende Judentum" hingewiesen habe, wird doch wohl keiner Widerlegung bedürfen. Aber die Behauptung Friedländer's ist auch durchaus unrichtig. Origenes nennt meines Wissens von den Juden, mit welchen er verkehrt hat, nur einen einzigen mit Namen, einen Patriarchen *Ἰοῦλλος* (Selecta in Psalmos, Delarue II, 514A). Ein Schüler des Origenes, von dem wir durch Hieronymus wissen (v. ill. 57), hieſs Tryphon, war aber kein Jude. Epiphanius nennt weder seinen oben

es um jene Zeit keinen berühmten Juden Tryphon-Tarphon aufser jenem Rabbi der jüdischen Tradition gegeben; mit diesem also hat Justin selbst, wenn nicht alles trügt, in der Vorrede an Marcus Pompejus den Tryphon seines Dialogs mehr oder weniger deutlich identifiziert. Die Zeit steht nicht im Wege [1]; denn obwohl Tarphon als Jüngling noch den Tempelkultus vor dem Jahre 70 gesehen hatte, so hat er den Krieg unter Hadrian doch noch erlebt, vielleicht überlebt. Wie der Tryphon Justin's hat R. Tarphon bis zum Krieg des Barkochba in Palästina gelebt. Die hervorragende Rolle, welche Tarphon als Lehrer und Schul-

---

erwähnten Pflegevater, noch sonst einen Juden Tryphon, wohl dagegen einen Juden und nachmaligen Christen Joseph von Tiberias und nach dessen Erzählungen einen Patriarchen Ellel (Hellel, Hillel) und dessen Nachfolger Juda (haer. 30, 4—12 vgl. Grätz, Gesch. der Juden IV, 386f.). Hieronymus nennt von seinen hebräischen Lehrern nur einen Bar-Anina mit Namen (Zöckler, Hieronymus, S. 56f. 154f.). Auch in der apologetisch-polemischen Litteratur inbezug auf das Judentum kommt meines Wissens kein einziger Jude Tryphon vor. Ariston von Pella nannte den Juden Papiscus, den Christen Jason (Otto, Corp. apolog. IX, 356 vgl. m. Forschungen III, 74). In späterer Zeit nannte Euagrius den Juden Simon, den Christen Theophilus (Gebhardt-Harnack, Texte und Untersuch. I, 3, 15ff.). Als Vertreter des Judentums im Disput mit Christen figuriert Philon bei Prochorus (m. Acta Joannis, p. 110—112), ebenso neben einem zweiten Juden Namens Papiscus in einem ungedruckten Dialog (ebendort Einleitung p. LIV, n. 2), ebenso gegenüber dem Christen Mnason aus Act. 21, 16 in einem Dialog, welchen der jüngere Ammonius in einer Schrift gegen Julius von Halikarnafs citiert hat (nach Anastasius, Migne 89, col. 244, in besserem Text bei Cramer, Catenae, vol. II, p. V). Dieser Ammonius selbst hat es mit einem jüdischen Sophisten Koluthos oder Akoluthos zu thun gehabt (Migne 89, col. 280; Cramer l. c.). Anderwärts heifst der Jude Aquila, der Christ Timotheus (Mai, Spicil. Rom., T. IX praef., p. XIsq., Montfaucon, Bibl. Coislin., p. 415). Auch Zacchaeus (Lambecii comm. de bibl. Caes. ed. Kollar. V, 285) und Herban (Migne 86, col. 621) kommen als Namen disputierender Juden vor. Ein zweiter Tryphon dürfte nicht so leicht zu finden sein.

1) Vgl. überhaupt über ihn J. Chr. Wolf, Biblioth. hebr. II, 836sqq.; Derenbourg, p. 376—383. 421 Anm. 1. 436; Grätz, Gesch. der Juden IV, 73. 112f. 185. 196. 505f.; Goldfahn a. a. O. S. 3.

haupt in Lydda und Jabne, also in nächster Nähe der Heimat Justin's gespielt hat, macht es sehr wahrscheinlich, dafs Justin schon vor seiner Bekehrung zum Christenglauben dessen Namen manchmal hat nennen hören. Der Tryphon Justin's hat „das Evangelium" d. h. „die Evangelien" der Christen gelesen [1]. Auch R. Tarphon kennt sie. Es ist nicht nur der Ausspruch von ihm aufbewahrt, dafs er „die Evangelien und (sonstigen) Schriften der Minäer" trotz des Namens Gottes, der darin steht, verbrennen werde, wenn sie ihm in die Hände kommen sollten, sondern er scheint auch durch Polemik gegen einzelne Sprüche wie Matth. 7, 3 seine Kenntnis ihres Inhalts zu bekunden [2]. Endlich ist doch auch das zu beachten, dafs Tarphon in der von Justin's Dialog jedenfalls unabhängigen Tradition der Nazaräer als einer der berühmten christenfeindlichen Rabbinen fortgelebt hat [3].

Was man dagegen vorgebracht hat, dafs Justin's Tryphon dieser Tarphon sein solle, beruht auf Verkennung der Komposition des Dialogs. Freilich erkennt man in Tryphon den gelehrten und fanatischen Tarphon nicht wieder. Ein hervorragender Rabbi wie dieser würde in einer wirklichen Begegnung mit Justin ganz andere Waffen zur Verfügung gehabt und die seinigen besser gebraucht haben, als dieser höfliche Hellenist des Dialogs. Aber denselben Widerspruch trägt ja der Dialog selbst in sich. Da Justin in demselben nur zusammengefafst hat, was er im Verkehr mit hellenistischen Juden in Ephesus und sonstwo vom Judentum und dessen Einwendungen gegen das Christentum erfahren hatte, so wäre es ganz unverständlich, warum er den Repräsentanten des Judentums aus Palästina verschrieben hätte,

---

1) Dial. c. 10, n. 4; c. 18, n. 1 cf. Apol. I, 66, n. 5.

2) Vgl. Derenbourg p. 379f.; Delitzsch, Neue Untersuch. über Entstehung der kanon. Ev. I, 18; Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch, S. 100f.

3) Hieron. comm. in Jes. 8, 11 (Vallarsi[2] IV, 123). Dafs *Telphon* oder *Delphon* dort ein Schreibfehler für *Tarphon* sei, ist längst erkannt und wohl nie bestritten worden. Vgl. aufser Vallarsi's Anm. auch Grätz IV, 505f.

wenn sich ihm nicht der berühmte Palästinenser Tarphon als würdigster Repräsentant des mit dem Christentum sich reibenden Judentums seiner Zeit empfohlen hätte. Daſs er diesen nun reden läſst wie einen Hellenisten, und ihn nicht sowohl wie einen tonangebenden Rabbi, sondern wie einen durch die Autorität der Rabbinen gebundenen Juden anredet (c. 9 in.; c. 62, n. 4; cf. c. 38, n. 1; c. 73, n. 11), paſst freilich nicht zu dem berühmten Namen, aber ebenso wenig zu der Selbsteinführung Tryphon's im Dialog. Was und wie der echte Tarphon und seinesgleichen zu lehren und zu disputieren pflegten, konnte Justin nicht darstellen, weil er es nicht wuſste. Trotzdem kann er sehr wohl dem Rabbi Tarphon in seinem Leben einmal begegnet sein, und darum der Hauptfigur dieses Dialogs dessen Namen gegeben haben. Die Angabe des Eusebius, wenn sie auf Justin's Vorrede zurückgeht, macht das sehr wahrscheinlich. Wir würden bestimmter urteilen können, wenn wir Justin's Proömium besäſsen. Unmöglich ist nicht einmal das, daſs er eine Begegnung mit Tarphon gerade in Ephesus zur Zeit oder nach Beendigung des Barkochbakriegs gehabt hat.

Als geschichtlicher Gehalt des Dialogs dürfte demnach etwa Folgendes anzusehen sein: Mehrere Jahre vor 135 ist Justinus in Ephesus für den Christenglauben gewonnen worden, hat sich dann dauernd dort aufgehalten, eifrig mit dem Studium des griechischen Alten Testaments und der christlichen Litteratur beschäftigt, hat dann um 135 Ephesus auf dem Seewege verlassen, also wohl mit der Absicht, in westlicher Richtung einen anderen Wohnsitz (Rom?) aufzusuchen. In dieser Zeit hat er häufig mit hellenistischen Juden und Proselyten verkehrt, hat sich mit deren Exegese, religiösen Meinungen und Traditionen ziemlich genau bekannt gemacht und unter anderem auch von den neueren, im Gegensatz zum Christentum entstandenen griechischen Übersetzungen des Alten Testaments, welche sich damals in der jüdischen Diaspora zu verbreiten anfingen (Aquila, Theodotion), wenigstens einige materielle Kunde empfangen, ohne jedoch, soviel man sieht, über das Verhältnis derselben

zur Septuaginta eine richtige Einsicht zu gewinnen. Es ist möglich, dafs eine kurz vor seinem Aufbruch von Ephesus stattgefundene einzelne Disputation mit Juden und Proselyten ihm als besonders bedeutsam vor anderen in der Erinnerung haften blieb und ihm mindestens zehn, vielleicht auch erst funfzehn oder zwanzig Jahre später, nachdem er inzwischen seine Schrift „gegen alle Häresieen“ (Apol. I, 26) und seine Apologie geschrieben hatte, den Anlafs zur Abfassung des Dialogs mit dem Juden Tryphon gab, welchen er einem Christen Marcus Pompejus widmete. Die Hauptperson desselben ist an sich historisch, vielleicht auch ihre persönliche Begegnung mit dem Verfasser des Dialogs; Dichtung aber ist ihre Verschmelzung mit den hellenistischen Juden von Ephesus, denen Justin öfter begegnet ist.

IV. Justinus und die Lehre der zwölf Apostel.

In der Beschreibung der Taufe, welche Justin Apol. I, 61 giebt, führt er zur Begründung ihrer Notwendigkeit, Wirksamkeit und sittlichen Bedingtheit zuerst ein Wort Christi (Joh. 3, 3—5), darauf eine längere Stelle aus Jesaia (1, 16—20) an, woran sich in der einzigen Handschrift, auf welcher der Text der Apologie bisher beruht, der Satz anschliefst: *καὶ λόγον δὲ εἰς τοῦτο παρὰ τῶν ἀποστόλων ἐμάθομεν τοῦτον*. Das kann nicht anders verstanden werden, denn als Einführung eines nun folgenden Wortes, sei es nun eines wörtlichen Citats aus einer apostolischen Schrift, oder einer freien Wiedergabe der Gedanken einer solchen, oder einer nur mündlich fortgepflanzten apostolischen Paradosis. Es folgt aber nichts, was der hierdurch erregten Erwartung entspricht. Im Hauptsatz der folgenden Periode und den sachlich davon untrennbaren weiteren Sätzen wird nämlich gesagt, dafs über den Täufling der Name des Allvaters und Herr-Gottes gesprochen werde, ohne dafs der Täufer einen anderen Namen, einen eigentlichen Eigennamen

Gottes hinzufüge; ferner dafs die Taufe und warum sie *φωτισμός* genannt werde; und endlich dafs der Täufling auch auf den Namen Christi und auf denjenigen des heiligen Geistes getauft werde. Dies alles ist aber offenbar kein *λόγος*, welchen die Christen von den Aposteln gelernt haben, sondern ist eine Beschreibung von Gebräuchen, wie sie thatsächlich geübt werden. Es kann hier insbesondere nicht Bezug genommen sein auf Matth. 28, 19 als einen Bestandteil der *ἀπομνημονεύματα*, denn wie frei immer die Reproduktion der betreffenden Stelle sein mag, so könnte doch überhaupt als Reproduktion derselben nicht eine Beschreibung des zu Justin's Zeit üblichen Verfahrens, sondern nur die Anführung des von den Aposteln aufgezeichneten Gebots Christi [1] gelten. In eine solche konnten auch nicht so fremdartige Dinge eingemischt werden wie hier das über den Namen *φωτισμός*. Viel genauer hatte Justin kurz vor unserer Stelle (Otto, p. 164, n. 6) die Tauffformel angegeben, wo er sich gar nicht den Anschein giebt, ein apostolisches Wort zu citieren, als hier wo er sich nach dem überlieferten Text diesen Anschein giebt. Wollte Justin zu der Beschreibung des christlichen Taufritus bestätigend hinzufügen, dafs dies nicht ein auf unsicherer Überlieferung beruhender Brauch sei, oder nicht ohne guten Grund für eine Stiftung Christi gehalten werde, so mufste er nach seiner Gewohnheit bemerken, dafs „dies in den Denkwürdigkeiten der Apostel auch geschrieben stehe“ [2], oder dafs die Christen es „aus diesen Denkwürdigkeiten gelernt haben“ [3]. Solches würde aber auch seine allein

---

1) Cf. Apol. I, 66: *οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν . . οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς.* Es folgen die Einsetzungsworte des Abendmahls. Cf. Apol. 67 extr., wo hauptsächlich an die Einsetzung der Taufe durch den Auferstandenen zu denken ist.

2) Dial. 88, Otto, p. 320, n. 9; c. 100, p. 356, n. 12; c. 101 extr., p. 362; c. 103, p. 372, n. 19; c. 104, p. 374, n. 4; c. 106, p. 378, n. 7; p. 380, n. 8.

3) Dial. 105, Otto, p. 376, n. 4; p. 378, n. 13. Cf. Apol. I, 66 *ἐδιδάχθημεν . . . οἱ γὰρ ἀπόστολοι κτλ.* —.

passende Stelle hinter der zunächst nur als Bestandteil der kirchlichen Tradition angeführten Taufhandlung oder Taufformel finden, nicht hinter einem langen Citat aus Jesaia. Man bringt einen erträglichen Sinn auch dadurch nicht in unsere Stelle, dafs man unter dem λόγος inbezug auf die Taufe, welchen die Christen von den Aposteln gelernt haben sollen, die *ratio huius rei* [1] oder einen Grund für die Notwendigkeit der Taufe verstehen und diesen hiermit angekündigten λόγος in dem Vordersatz der folgenden Aussage statt in dem Hauptsatz und seinen Fortsetzungen finden wollte. Denn, abgesehen davon, dafs dann Justin sich in syntaktischer Hinsicht sehr ungeschickt ausgedrückt hätte, indem er den Hauptsatz mit allerlei für seinen Zweck ganz irrelevanten Dingen überlud, statt ihn einfach die Forderung der Taufe aussprechen zu lassen: welches wäre denn die kanonische oder apokryphe Apostelschrift, aus welcher Justin gelernt hätte, die Menschen müfsten sich taufen lassen, weil sie bei ihrer ersten Geburt ohne Wissen und Wollen infolge fleischlicher Geschlechtsgemeinschaft geboren worden seien, und damit sie nicht Kinder des Zwangs und der Unbewufstheit bleiben, sondern Kinder der Freiheit und des Wissens werden und Sündenvergebung erlangen? Ich suche in der Justinlitteratur vergeblich nach einer Äufserung der Verwunderung über diese Stelle [2] und vollends nach einer Lösung der Schwierigkeit. Sie ist nur dadurch zu beseitigen, dafs man das τοῦτον am Schlufs des oben mitgeteilten Satzes ebenso streicht, wie man ein ὑπέρ und ein τοῦτον wenige Zeilen später längst entweder gestrichen

1) Diese Übersetzung findet man noch bei Otto. Sie ist einfach falsch, weil dann λόγος mit dem blofsen Genetiv, allenfalls auch mit περί c. gen. stehen müfste.

2) Semisch II, 426—434 vgl. S. 402; Engelhardt, S. 102ff.; Otto z. d. St. schweigen überhaupt. Auch in dem Streit darüber, ob Justin die Taufformel Matth. 28, 19 gekannt habe, finde ich das naheliegende Problem nicht berührt bei Semisch, Die apostol. Denkwürdigkeiten, S. 307; Hilgenfeld, Krit. Untersuchungen über die Evv. Justin's, S. 250f.; Volkmar, Justin und sein Verhältnis zu den Evangelien, S. 41.

oder geändert hat [1]. Ein Leser und Abschreiber, welcher meinte, Justin müsse hiermit auf ein bestimmtes Apostelwort hinweisen, setzte es zu. Aber mit Unrecht, denn es folgt kein solches. Der Satz weist gar nicht aufs folgende, sondern aufs vorige. Nachdem die Taufhandlung mit ihren Vorbereitungen kurz, aber umfassend beschrieben ist, wird im Rückblick auf das eine Moment derselben, dafs die Taufe eine „Art von Wiedergeburt“ bewirke, das Wort Christi von der Notwendigkeit der Wiedergeburt citiert; ferner mit Rücksicht auf das andere Moment der Beschreibung, dafs ein Versprechen des sittlichen Lebenswandels die Vorbedingung der Taufe und der darin dargebotenen Güter, darunter der Sündenvergebung, sei, das Wort aus Jesaia [2]. Die übrigen Momente, das Beten und Fasten der Täuflinge und der Gemeinde vor der Taufe, das Taufbad selbst an einem Ort, „wo Wasser ist“, und das Taufen auf den Namen des Dreieinigen werden nicht durch einzelne autoritative Worte bestätigt, sondern statt dessen abschliefsend gesagt: „Wir haben aber auch ein hierauf bezügliches Wort (Lehre oder Anweisung) von den Aposteln gelernt.“ Was weiter folgt, ist Justin's eigene theologische Reflexion über den Wert der Taufe, wobei gelegentlich noch ein kleiner

---

1) S. Otto, p. 167, n. 14 u. 15. Erstere Änderung ist übrigens völlig überflüssig.

2) Es ist der Zusammenhang zu beachten, in welchem Justin schon Apol. I, 44 dieselbe Stelle citiert hat. Es geht nämlich dort die Aufforderung zu definitiver Wahl zwischen dem Guten und dem Bösen aus Deut. 30, 15. 19 voran. Dieselbe Stelle aus Jesaia citiert Justin ihrem Anfang nach auch Dial. c. 18, n. 2 cf. c. 13, n. 1; c. 14 in., wo er von der Taufe handelt. Dieselbe citiert vollständiger Hippolytus in der Predigt über die Taufe Jesu, welche mit einer Einladung zur Taufe (c. 8—10) schliefst, und er bezieht sie auf das Ablegen der Waffenrüstung des Teufels und das Anlegen des Panzers des Glaubens (ed. Lagarde, p. 42, 20) oder auf das *διατάσσεσθαι τῷ πονηρῷ* (= *ἀποτάξασθαι τῇ πλατείᾳ θύρᾳ* p. 148, 18) und das *συντάσσεσθαι τῷ Χριστῷ* bei der Taufe (p. 42, 28). Tertullian bezieht zwar Scorpiace c. 12 Jes. 1, 18 auf das Martyrium, stellt dieses aber mit der Taufe in vergleichenden Gegensatz. Dies alles weist auf Elemente der ältesten Taufliturgie.

Nachtrag zur Beschreibung der kirchlichen Übung geliefert wird, dafs man nämlich die Taufe auch φωτισμός nenne. Alles Übrige ist nur lehrhafte Entfaltung des vorher kurz beschriebenen Ritus.

Es entsteht die Frage, welchen von den Aposteln herrührenden λόγος Justin bei seiner allgemein gehaltenen Berufung im Sinne hatte. Die Anordnung der Taufhandlung selbst kann er nicht auf die Apostel zurückgeführt haben; denn es giebt keine Tradition, welche dazu das Recht gegeben hätte, und Justin selbst hält vielmehr die Taufe ebenso wie das Abendmahl für eine Stiftung Christi (s. oben S. 67 Anm. 1). Es kann also nur eine apostolische Anweisung über das Wie oder über den Wert der Taufhandlung gemeint sein.

Insbesondere an die Formen der Taufhandlung zu denken, ist dadurch sehr nahegelegt, dafs die angeführten Worte Christi und des Propheten sich gar nicht direkt auf diese Formen, sondern nur auf die Wiedergeburt, das Abthun der Sünde und die Sündenvergebung beziehen. Es werden also wohl die übrigen Momente der Beschreibung, die einzelnen Stücke des beschriebenen kirchlichen Brauchs sein, mit Bezug worauf Justin sich eines von den Aposteln als Lehrern empfangenen „Wortes“ erinnert. Es wird nützlich sein, diese einzelnen Stücke etwas schärfer ins Auge zu fassen.

Das erste Stück ist in der Charakteristik der zu taufenden Personen ausgesprochen: „Alle die, welche davon überzeugt wurden und glauben, dafs das, was von uns gelehrt und gesagt wird, wahr sei, und welche versprechen, so leben zu können“ [1]. Dasselbe wird c. 65 noch einmal kürzer ausgedrückt, indem der Täufling bezeichnet wird als einer, „der überzeugt ist und seine Zustimmung erklärt hat“. Es ist also vorausgesetzt ein auf die Taufe vorbereitender

---

1) c. 61: Ὅσοι ἂν πεισθῶσι καὶ πιστεύωσιν ἀληθῆ ταῦτα τὰ ὑφ᾽ ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι, καὶ βιοῦν οὕτως δύνασθαι ὑπισχνῶνται. Dazu c. 65: μετὰ τὸ οὕτως λοῦσαι τὸν πεπεισμένον καὶ συγκατατεθειμένον.

Unterricht, welcher die Zustimmung zum Glauben der Gemeinde und den Entschlufs zu entsprechendem Lebenswandel zum Ergebnis hat. Die Ausdrücke lauten nicht so, als ob dieser Unterricht in einem der Taufhandlung unmittelbar vorangehenden Bekenntnis einerseits und Gelübde anderseits seinen Abschlufs gefunden habe. Inbezug auf ersteres ist nur von Glauben und Überzeugtheit die Rede, und inbezug auf den Lebenswandel wird zwar eines Versprechens gedacht, dieses aber nicht geradezu als ein zu christlichem Wandel verpflichtendes Gelübde bezeichnet, sondern vielmehr als eine den Charakter des Versprechens an sich tragende Erklärung des Taufkandidaten, dafs er sich imstande fühle[1], so zu leben, wie er vorher gelehrt worden ist. Es handelt sich also hier nur erst um eine vorläufige Feststellung des Resultats der auf die Taufe vorbereitenden Unterweisung und Erziehung, um ein Scrutinium, wobei den Fragen des Lehrers oder Täufers allerdings ein Ja des Taufkandidaten antwortet, aber ein solches, welches nur erst die Voraussetzung eines für immer verpflichtenden Bekenntnisses und Gelübdes bildet[2]. Dafs letzteres mit der Taufhandlung selbst verbunden war, ist selbstverständlich. Noch ist zu bemerken, dafs die Verpflichtung zu christlichem

---

1) Jenes *δύνασθαι* c. 61 übersieht z. B. Probst, Lehre und Gebet in den drei ersten Jahrh., S. 88, völlig.

2) Möglicherweise ist c. 65 in dem *συγκατατίθεσθαι* beides zusammengefafst, das der Taufhandlung als *Conditio sine qua non* vorangehende und das einen Bestandteil derselben bildende „Versprechen“; denn dem *λοῦσαι* selbst geht auch letzteres voran. Deutlich bezeugt zuerst Tertullian de corona c. 3 die doppelte Renuntiatio: *aquam adituri ibidem, sed et aliquanto prius in ecclesia sub antistitis manu contestamur, nos renuntiare diabolo et pompae et angelis eius.* Cf. de spectac. c. 13: *qui bis idolis renuntiavimus* (s. dazu Oehler). Daher im Gelübde bei der Taufe de spectac. c. 4 nicht *renuntiare,* sondern *renuntiasse.* Auf jene frühere, der Taufe manchmal ziemlich lange vorangehende Renuntiatio der Audientes bezieht sich Tertullian poenit. c. 6, auf die spätere bei der Taufe spectac. c. 24; de corona c. 13. — Die erste Spur eines die Lossagung von der Sünde einschliefsenden Taufgelübdes finde ich bei Ignatius Ephes. 14, 2 vgl. meinen Ignatius v. Ant., S. 590 f.

Wandel wenigstens in den Worten Justin's stärker hervortritt als das Bekenntnis des Glaubens. Besonders auch das Citat aus Jesaia leitet den Blick auf jene moralische Seite.

Das zweite Stück enthalten die Worte: „(Die so vorbereiteten Personen) werden gelehrt, unter Fasten zu beten und von Gott Vergebung der früher begangenen Sünden zu erbitten, während wir mit ihnen fasten und beten.“ Ob letzteres von der ganzen Gemeinde gilt, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Justin gebraucht auch vorher, wo vom vorbereitenden Lehren und gleich darauf, wo vom Hingeleiten zur Taufstätte die Rede ist, ein solches „Wir“, welches dem Kaiser gegenüber die Christen überhaupt, die ganze Gemeinde bezeichnet, deren Bräuche hier beschrieben werden. Das schliefst aber nicht aus, dafs sie das Einzelne durch besonders hierzu berufene Personen vollzieht. Während es c. 61, n. 4 heifst: „Sie werden von uns dahin geführt, wo Wasser ist“, liest man c. 61, n. 15 von dem einzelnen Mann, „welcher den zu Taufenden zum Bade führt“. Es ist demnach nicht zu entscheiden, welche Personen nach Justin's Beschreibung und zu dessen Zeit an dem Fasten und Beten des Taufkandidaten teilzunehmen hatten. Sicher ist nur, dafs der Täufer dazu verpflichtet war.

Das dritte Stück ist die Taufhandlung selbst, betreffs welcher nur Zweierlei deutlich gesagt ist. Sie wurde (in der Regel) nicht innerhalb eines geschlossenen Raumes, sondern im Freien, im Flufs oder See vollzogen, und es wurden im Moment der Eintauchung des Täuflings die Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes gesprochen. Dafs auch das Ausziehen der Schuhe, welches sich für den Täufling, der ins Wasser steigt, von selbst versteht, als eine symbolisch bedeutsame Nebenhandlung betrachtet worden und auch für den Täufer verbindlich gewesen sei, ist eine unbegründete Vermutung [1].

Ist nun nach obiger Ausführung die Frage unumgäng-

1) Von Probst, Lehre und Gebet, S. 86ff., unter Berufung auf Just. apol. I, 62; Clem. strom. V, § 56, p. 679 Potter.

lich, auf welchen von den Aposteln als Lehrern empfangenen λόγος Justin sich für diese Riten beruft, so wäre es ja an sich nicht undenkbar, dafs er nur eine mündlich sich fortpflanzende Überlieferung im Sinn habe, welche besagte, dafs diese Bräuche von den Aposteln eingeführt worden seien. Dagegen ist aber mehr als eins zu bedenken. Erstens haben die neueren Entdeckungen auf dem Felde des kirchlichen Altertums immer wieder von anderer Seite gezeigt, dafs in der alten Kirche das geschriebene Wort eine viel gröfsere Rolle gespielt hat, als man ihm im Vergleich mit der mündlichen Überlieferung früher einzuräumen geneigt war. Zweitens hat es nachweislich keine mündliche Überlieferung des Inhalts gegeben, dafs die Apostel die einzelnen Formen des kirchlichen Taufritus angeordnet haben. Tertullian führt diese Formen als Beispiel dafür an, dafs auch solche Bräuche, welche aller Stütze in einer *auctoritas scripta* ermangeln, in der Kirche zu Recht bestehen; aber er macht dabei nicht den geringsten Versuch, diesen Bräuchen zum Ersatz für die mangelnde *lex scripturarum* durch Behauptung einer Stiftung durch die Apostel die erforderliche Grundlage zu geben (de corona 3. 4). Hippolytus weifs nur durch kühne allegorische Deutung der Geschichte der Susanna zu beweisen, dafs die zu seiner Zeit in der Kirche üblichen Taufriten nichts Fremdartiges und Willkürliches seien [1]. Tertullian und Hippolytus kannten keinen auf diese Dinge bezüglichen λόγος der Apostel wie Justin. In der Behauptung mündlich fortgepflanzter apostolischer Tradition ist man aber bekanntlich im Fortschritt der Zeit nicht bescheidener, sondern immer kühner geworden. Drittens aber sieht der von Justin gewählte Ausdruck nicht danach aus, als wollte er sagen: Diese Formen und Bräuche haben, wie uns glaubwürdig überliefert ist, die Apostel eingeführt. Vielmehr sind wir veranlafst, ein die kirchliche Praxis auf

1) Hippol. ed. Lagarde p. 148, 10—16. Vgl. auch p. 147, 17 *τὰ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πραττόμενα* mit p. 148, 12 *τὰ νῦν γενόμενα* (l. *γινόμενα*) *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ*. Im allgemeinen vgl. Bardenhewer, Des hl. Hippolytus Danielkommentar, S. 74f.

den Wegen ihrer Verbreitung und Fortpflanzung begleitendes Wort der Anweisung und Belehrung zu suchen, welches für ein Wort der Apostel galt. Wir finden aber, was wir suchen, in der von Bryennios herausgegebenen „Lehre der zwölf Apostel", in einer Schrift, welche jedenfalls mehrere Jahrzehnte vor der Apologie Justin's geschrieben ist.

Gehen wir die Reihe der in Justin's Beschreibung zu unterscheidenden Hauptstücke in umgekehrter Ordnung durch, so finden wir das letzte in der AL. (Apostellehre) c. 7, nämlich die trinitarische Taufformel und das Taufbad in fliefsendem Wasser [1]. Die dort daneben angedeuteten Ausnahmefälle, in welchen man auch anderes frisches Wasser und sogar

---

1) Unter *ἐν ὕδατι ζῶντι* will Bryennios „eben aus dem Brunnen geschöpftes Wasser" verstehen. Die Häufung der weiter von ihm hinzugefügten Synonyma trägt nichts zur Rechtfertigung dieses Mifsverständnisses bei. „Lebendig" heifst von jeher nur das von selbst hervorquellende und fliefsende Wasser im Gegensatz zu allem stehenden, insbesondere zu dem in Cisternen angesammelten Regenwasser. Wenn das Wasser gegrabener Brunnen im letzten Grunde aus unterirdischen Quellen fliefst, und der einen Brunnen Grabende sich freut, bald auf solche zu stofsen (Gen. 26, 19 f.), so ist doch darum das im Brunnen sich sammelnde und daraus geschöpfte oder gepumpte Wasser noch kein „lebendiges Wasser". Letzterer Ausdruck bildet z. B. Joh. 4, 10–14 eine Steigerung über das aus dem Jakobsbrunnen geschöpfte Wasser vgl. Joh. 7, 38. Gen. 16, 7. 14. Hohel. 4, 15. Jer. 2, 13; 17, 13; Diamart. Jacobi c. 1 (Clementina ed. Lagarde p. 4, 25 *ἀγαγόντα αὐτὸν ἐπὶ ποταμὸν ἢ πηγήν, ὅπερ ἐστὶν ζῶν ὕδωρ, ἔνθα ἡ τῶν δικαίων γίνεται ἀναγέννησις*); Clem. hom. IX, 19 (*ἀενάῳ ποταμῷ ἢ πηγῇ ἐπεί γε κἂν θαλάσσῃ ἀπολουσάμενοι*); XI, 26 (*ὕδατι ζῶντι προσελθεῖν*); XI, 35. 36; XIV, 1 (Beispiele). Auch das *ἄγειν ἐφ' ὕδωρ* in der Beschreibung der Bräuche der Markosier Iren. I, 21, 3 und 4 Massuet p. 95. 96 zeigt wie der ähnliche bei Justin, dafs die Taufe im Freien vollzogen wurde. Vgl. auch Barnabas, c. XI, 10 sq. und dazu Probst, Sakramente und Sakramentalien, S. 113; auch Hippolytus ed. Lagarde, p. 160, 27 sq. Wie sehr dies noch später die Regel war, zeigt Tertull. de bapt. 4: *Ideoque nulla distinctio est, mari quis an stagno, flumine an fonte, lacu an alveo diluatur, nec quicquam refert inter eos, quos Ioannes in Jordane et quos Petrus in Tiberi tinxit.* Erst an sechster Stelle nennt er die Wanne (*alveus* = *σκάφη* Acta Thomae ed. Bonnet, p. 73, 4, ebendort p. 68, 27 und auch wohl p. 82, 14. 16 Taufe in der Quelle).

warmes Wasser zum Taufbad gebrauchen dürfe, und diejenigen, in welchen die AL. anstatt des Taufbades eine bloſse dreimalige Übergieſsung des Hauptes mit Wasser gestattet, hatte Justin selbstverständlich nicht zu berücksichtigen, wo er der heidnischen Obrigkeit den gemeinen Brauch der Christenheit beschreibt.

Das zweite Hauptstück in Justin's Beschreibung finden wir gleichfalls in AL. c. 7: Nicht nur der Täufling, sondern auch der Täufer und wer sonst dazu in der Lage ist, soll vor der Taufe fasten, und zwar der Täufling einen oder zwei Tage. Von hier aus erhält das oben S. 72 erörterte „Wir" bei Justin seine nähere Bestimmtheit; und es spricht nichts dagegen, daſs der von ihm beschriebene Gebrauch genau dieser Vorschrift der AL. entsprach. Es ist nun aber sehr zu beachten, daſs auſser der AL. und Justin nur noch eine einzige altkirchliche Schrift das Mitfasten des Täufers und anderer Gemeindeglieder mit dem Täufling bezeugt; das ist der Klemensroman [1]. Zufällig ist es daher auch nicht, daſs der Bearbeiter der AL. in Const. apost. VII, 22 das Fasten auf den Täufling beschränkt hat. Der Brauch des Mitfastens des Täufers und anderer Gemeindeglieder mit dem Täufling war abgekommen. Wenn man

---

1) Clem. recogn. VII, 37: *Vos et ego vobiscum hodie jejunemus cum ipsa et crastino baptizabitur* sagt Petrus zu Aquila, Niceta und Clemens inbezug auf Matthidia. Wenn in der Parallelstelle Clem. homil. XIII, 12 *διαμείνωμεν* ohne *ἐν τῇ νηστείᾳ* ursprünglicher Text ist, so wird das Fehlen einer deutlichen Angabe über das Mitfasten des Täufers Petrus und der übrigen nicht zufällig sein. Wie so oft hat auch hier der Redaktor der Homilieen Altertümliches verwischt, was in den Recognitionen erhalten ist. Inbezug auf die besonders feierliche Taufe des Faustinianus heiſst es X, 72 von Petrus: *Indixit autem jejunium omni plebi et veniente die dominica baptizavit eum.* Die sonstigen ältesten Zeugnisse für das Fasten des Täuflings sind Clem. Al. epit. ex Theodoto § 84, p. 988 Potter; Tertull. bapt. 20 (ohne Angabe der Dauer); Clem. homil. III, 73; XI, 35 (mehrere Tage); XIII, 9—11 cf. recogn. VII, 34—37 (wenigstens einen Tag); recogn. III, 67 (*jejuniis frequentibus* während einer dreimonatlichen Vorbereitungszeit). Auffällig ist das Fehlen jeder Andeutung in den Acta Thomae ed. Bonnet p. 68. 73. 81 f.

geurteilt hat [1], was Justin vom Mitfasten anderer mit dem Taufkandidaten sage, finde „seine natürliche Erklärung“ in dem Umstande, daſs diejenigen Taufkandidaten, welche zu Ostern getauft wurden, „schon frühzeitig mit den Gläubigen das 40tägige Fasten gehalten haben“, so setzte man sich erstens leichten Fuſses darüber hinweg, daſs bei Justin ebenso wie in der Apostellehre nicht von einem Mitfasten der Taufkandidaten mit der Gemeinde, sondern umgekehrt von einem Mitfasten anderer Gemeindeglieder mit dem Taufkandidaten die Rede ist. Es ist ferner übersehen, daſs eine Mitbeteiligung der Taufkandidaten an einem ganz anders gemeinten Fasten ideell etwas ganz anderes wäre, als was die AL. fordert, Justin und Pseudoclemens beschreiben. Letzterer belehrt uns sehr nachdrücklich darüber, daſs ein ohne bestimmte und ausschlieſsliche Beziehung auf die nachfolgende Taufe gehaltenes Fasten das erforderliche Tauffasten nicht ersetzen könne [2]. Endlich aber ist jene Erklärung des Mitfastens anderer mit dem Täufling nicht nur unnatürlich, sondern einfach unmöglich, weil sie nur auf diejenigen Taufkandidaten passen würde, welche zu Ostern die Taufe empfingen. Nun wissen wir aber, daſs zu Tertullian's Zeit und in den folgenden Jahrhunderten neben Ostern auch andere Festzeiten der Kirche solenne Taufzeiten waren [3], vor allem die Pentekoste und in vielen Kirchen

1) Linsenmayr, Entwickelung der kirchlichen Fastendisziplin, S. [illegible] vgl. S. [illegible]. Ähnliches bei Probst, Lehre und Gebet, S. 90.

2) Clem. homil. XIII, 11; recogn. VII, 36.

3) Tertull. de bapt. 19: *diem baptismo sollemniorem Pascha* [illegible]. *Exinde Pentecoste ordinandis lavacris laetissimum spatium* [illegible]. Schon der Wechsel zwischen *dies* und *spatium* zeigt ebenso [illegible] Ausführung, daſs Pentecoste hier in dem bekannten [illegible] Sinne gemeint ist. Für Pascha als Taufzeit cf. Hippol. ed. [illegible]. Für Epiphanien vor allem die oben S. 69 [illegible] Epiphanienpredigt des Hippolytus, über welche [illegible] f. kirchl. Wiss. 1885, S. 33 f. etwas zu bemerken [illegible] Zeiten anlangt Höfling, Sakrament der [illegible] Die auch dort S. 363 f. vertretene Meinung, daſs [illegible] importiert sei, und daſs die Päpste Siricius [illegible] die alte unvermischte abendlän-

besonders des Orients auch Epiphanien. Gesetzt nun, diese Bindung der Taufe an jene Zeiten wäre schon für Justin's oder gar der AL. Zeit anzunehmen, wie ließe sich denn die ganz allgemein gehaltene, für alle Taufen gültige Anordnung der AL. und Beschreibung Justin's aus dem Osterfasten der gesamten Gemeinde erklären? Wenn der Taufkandidat, der am Pfingstfest oder zwischen Ostern und Pfingsten die Taufe empfing, nach den vorhandenen Zeugnissen aus den verschiedensten Jahrhunderten zweifellos ohne Rücksicht auf die Kirchenzeit durch Fasten auf die Taufe sich vorbereitete, so ist es ja ganz undenkbar, daſs der taufende Geistliche oder gar ein gröſserer Teil der Gemeinde in dieser Freudenzeit der Kirche [1] gefastet, und somit am Fasten des Täuflings sich beteiligt habe. Die Voraussetzung ist aber auch ganz unhaltbar, daſs zur Zeit Justin's oder gar der AL. Ostern eine besonders beliebte Taufzeit gewesen sei. Die AL. enthält gar keine Andeutung über die Taufzeit. Justin deutet nur an, daſs gewöhnlich am Sonntag getauft wurde [2]; auch in den Rekognitionen des Klemens kommt der Fall vor [3]. Also in den einzigen altkirchlichen Schriften, welche des Mitfastens des Täufers und an-

---

dische Praxis vertreten, halte ich für irrig und zwar nicht nur wegen jener Predigt des Hippolytus, deren Echtheit angezweifelt wird.

1) Iren. fragm. gr. VII ed. Harvey II, 478 sq.; Tertull. de orat. 23 (al. 18); de corona 3; Can. Nicaen. 20.

2) Dial. c. 41. Dasselbe ergiebt sich aus Apol. I, 64 insofern, als vorausgesetzt ist, daſs am Tauftage die Gemeinde zum Gottesdienst und insbesondere zur Abendmahlsfeier versammelt war. Die Beweisführung von Probst, Lehre und Gebet, S. 91 f. vgl. desselben Sakramente und Sakramentalien, S. 111, wonach Justin Ostern als regelmäſsige Taufzeit auch nur angedeutet haben soll, bedarf keiner Widerlegung. Ebenso haltlos ist die Meinung, daſs das Tauffasten nach Tertullian (de bapt. 20 cf. Const. apost. VII, 22) 40 Tage gedauert habe (Probst, Lehre und Gebet, S. 90. 171). Das gehört späteren Zeiten, an vgl. Höfling I, 228. 373. 96.

3) X, 72: *veniente die dominica* cf. III, 67: *die festo;* III, 72: *cum advenisset dies festus.* Sollte hierunter nicht der Sonntag zu verstehen sein, so wäre nur an Pfingsten zu denken cf. Tertull. de bapt. 19: *diem pentecostes, qui est proprie dies festus;* Joseph. ant. III, 10, 6: τῇ πεντηκοστῇ, ἣν Ἑβραῖοι Ἀσαρθὰ καλοῦσιν.

derer Gemeindeglieder mit dem Täufling gedenken, fehlt jede Spur davon, dafs die Taufen häufig oder gar regelmäfsig am Osterfest stattfanden. In keiner der Schriften dagegen, welche Ostern, Pentekoste oder Epiphanien als solenne Taufzeiten bezeichnen, ist von jenem Mitfasten anderer mit den Taufkandidaten die Rede. Also hat dieses letztere mit dem Fasten der Gemeinde von Haus aus schlechterdings nichts zu schaffen. Nur der Untergang der Sitte des Mitfastens mit den Taufkandidaten kann und wird mit der Fixierung der Taufzeiten in Zusammenhang stehen. Inbezug auf diejenigen, welche zu Ostern die Taufe empfingen, ging das Mitfasten des Täufers und einiger Brüder in dem allgemeinen Osterfasten der Gemeinde unter. Inbezug auf diejenigen, welche zu Pfingsten oder zwischen Ostern und Pfingsten getauft wurden, mufste das Mitfasten der übrigen in Wegfall kommen, weil es für die Gemeinde der Gläubigen mit dem ausgeprägten Charakter der Pentekoste unverträglich war.

Kehren wir nach dieser unvermeidlichen Abschweifung zur Vergleichung der AL. mit Justin zurück, so bedarf es vielleicht kaum der Erwähnung, dafs die AL. hier nur ebenso wie anderwärts eines abgekürzten Ausdrucks sich bedient, wenn sie neben dem Fasten nicht ausdrücklich noch des Betens gedenkt, welches Justin, Tertullian u. a. im gleichen Zusammenhang damit verbinden. Bittgebet und Fasten gehören für christliche Denkweise von jeher als ein untrennbares Paar zusammen [1]. Wie sehr das für den Verfasser der AL. gilt, zeigt sich besonders deutlich, wenn er in freier Reproduktion von Matth. 5, 44. Luk. 6, 27f. schreibt: „Betet für eure Feinde, fastet für eure Verfolger.“ Um einen hebräischen Parallelismus membrorum zu erzielen, verwendet er „beten“ und „fasten“ als gleichwertige Synonyma [2]. Auch der Gegenstand des von Fasten begleiteten

1) Luk. 2, 37. Matth. 17, 21. Act. 13, 2f.; 14, 23. Matth. 6, 5—18.

2) c. 1. Es ist mir unbegreiflich, wie Massebieau, L'enseignement des douze apôtres, p. 14 hierin einen materiellen Gegensatz zum evangelischen Text finden mag.

Gebetes, welchen Justin ausdrücklich angiebt, war durch den Anlafs des Betens und das begleitende Fasten so selbstverständlich gegeben, dafs in einer lakonischen Kirchenordnung der Mangel einer darauf bezüglichen Anweisung nichts bedeutet, und zwar um so weniger, je mehr man sich den Verfasser in jüdischen Anschauungen lebend vorstellt, denn für die Juden bedeutete „das Fasten" schlechthin den grofsen Versöhnungstag [1].

Es fehlt in der AL. auch nicht das erste Hauptstück der kirchlichen Taufpraxis, welches sich aus Justin's Beschreibung, allerdings nicht mit der wünschenswerten Deutlichkeit, erkennen liefs. Wenn bei Justin das Gelübde zu christlichem Lebenswandel viel deutlicher als das Bekenntnis zu christlichem Glauben als das Ergebnis des auf die Taufe vorbereitenden Unterrichts sich darstellte, so entspricht dem die Taufordnung der AL. durch die auf c. 1—6 zurückweisenden Worte ταῦτα πάντα προειπόντες. Die Darlegung der zwei Wege des Lebens und des Todes ist hier nicht unmittelbar als ein Gegenstand, geschweige denn als der einzige Gegenstand des auf die Taufe vorbereitenden Unterrichts, sondern als ein Bestandteil der Taufhandlung selbst bezeichnet [2]. Das ist der nach dem Wortlaut zweifellose

1) Act. 27, 9. Just. dial. 40, n. 9.

2) Vgl. Bielenstein, Warum enthält die διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων nichts Lehrhaftes? Riga 1885, dazu meine Rezension im Theol. Litteraturblatt 1885, S. 123f. Dieselbe Ansicht oder vielmehr Einsicht hat Prof. Ménégoz bei Gelegenheit einer akademischen Disputation an der protestantisch theolog. Fakultät zu Paris schon am 10. März d. J. und darauf in der Kirchenzeitung „Le Témoignage" vom 16. März entwickelt. Von hier aus wird doch auch erst recht begreiflich die durchweg singularische Anrede in c. 1—6 im Unterschied von c. 7—16, das sechsmalige τέκνον μου c. 3. 4. Auch in c. 7 ist keine Andeutung davon vorhanden, dafs mehrere zugleich getauft werden. Es hat's der Täufer mit dem einzelnen Täufling zu thun. Aber er spricht zu ihm in Anwesenheit anderer Gemeindeglieder. Der Übergang in die Mehrzahl der Anrede erklärt sich überall leicht. In c. 1, p. 5 bot die Bergpredigt die Form, c. 4, p. 21 wird der Täufling mit dem Bruder zusammengefafst, gegen den er nicht geizig sein soll. Die Ermahnung an den Täufling inbezug auf Sohn, Tochter, Knecht, Magd wird c. 4, p. 22 unterbrochen durch

Sinn des Satzes: „Was aber die Taufe anlangt, sollt ihr also taufen: Nachdem ihr dieses alles (c. 1—6) vorher gesprochen habt, taufet auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes in fliefsendem Wasser.“ Die moralischen Anweisungen in c. 1—6 sind demnach ein Stück der Taufliturgie, eine „rituelle Vermahnung des Täufers an den Täufling“. Die historische Anknüpfung für diese liturgische Form ist sowohl rückwärts als vorwärts leicht zu finden. Jene „lehrhafte Anweisung zur Beobachtung alles dessen, was Jesus den Jüngern geboten hat“, welches in Verbindung mit der „Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes“ von den Aposteln als Mittel gebraucht werden soll, um „alle Völker zu Jüngern zu machen“ (Matth. 28, 19f.), ist hier in die feste Form einer geschriebenen „Lehre der zwölf Apostel“ gebracht, welche dem Täufling in dem Moment, da er ins Wasser steigen will, vorgetragen werden soll. Alles weist hier auf Matth. 28, 19f. zurück und zwar darum mit Sicherheit, weil die Koinzidenzpunkte mannigfaltig und zahlreich sind, nämlich 1) trinitarische Formel, 2) die Verbindung des Taufakts mit einem *διδάσκειν*, einer *διδαχῇ*, 3) mit einer „Lehre der zwölf (bei Matth. 11) Apostel“, 4) mit einer Lehre dieses bestimmten Inhalts, einer Reproduktion der *ἐντολαὶ κυρίου* [1], insbesondere auch derjenigen, welche Jesus seinen Jüngern in der Bergpredigt gegeben hat; endlich 5) die Bestimmung für die *ἔθνη* [2], sofern sie zu Jüngern, zu Gliedern der Gemeinde

---

eine kurze Mahnung an die anwesenden Sklaven. Ein kurzes Votum für alle schliefst die Schilderung des Todeswegs (c. 5 extr.). Ganz individuell für den Täufling berechnet ist dagegen der Schlufs der ganzen Ansprache.

1) Der Ausdruck z. B. AL. c. 4, p. 22 Bryenn., c. 2, p. 10, c. 6, p. 26 *ὅλον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου* cf. Matth. 11, 29.

2) AL. c. 1 zweite Überschrift. Ohne von dem in den Forschungen III, 286f. und im Theol. Litteraturblatt 1884, S. 218, hierüber Bemerkten etwas anderes zurückzunehmen als den Vorschlag, vor *τοῖς ἔθνεσιν* zu interpungieren, darf ich doch darauf hinweisen, dafs das Verständnis dieser Überschrift durch die Bemerkungen von Bielenstein und Ménégoz vollends sicher gestellt, und durch obigen Nachweis des Verhältnisses zu Matth. 28, 19 die Echtheit derselben,

gemacht werden sollen. Anderseits weist dies Stück der AL. auf die sicherlich bis in ihre Abfassungszeit hinaufreichende Renuntiatio bei der Taufe hin (oben S. 71 Anm. 2). Unmittelbar ist das in der AL., aber auch bei Justin, nicht ausgesprochen, dafs der Täufling beim Taufakt dem Teufel, dem Götzendienst und allem, was dazu gehört, entsage. Aber mittelbar ist das in anderer Weise durch die AL. noch sicherer bezeugt als durch Justin. Denn wozu sollte es dienen, dafs dem Täufling innerhalb der Taufagende, in dem Moment unmittelbar vor der Eintauchung die beiden Wege des Lebens und des Todes vorgehalten werden, wenn er nicht in eben diesem Moment für immer die entscheidende Wahl treffen und aussprechen d. h. also das Gelübde ablegen soll, dafs er den Weg des Todes verlassen und den Weg des Lebens inbezug auf das sittliche Verhalten beschreiten wolle. Auf ein unmittelbar nach der Ansprache des Täufers an den Täufling folgendes Gelübde des letzteren weisen besonders deutlich die Schlufsworte der Ansprache hin. Der Täufling soll nicht erschrecken vor der Hoheit der sittlichen Ansprüche, zu deren Erfüllung er durch das Gelübde sich verpflichten soll. Darum wird ihm ermutigend zugerufen: „Wenn du das ganze Joch des Herrn (Matth. 11, 29) tragen kannst, so wirst du vollkommen sein (Matth. 5, 48); wenn du es aber nicht kannst, so thue, was du kannst. Inbezug auf die Nahrung aber trage, was du kannst. Vor dem Götzenopfer aber hüte dich sehr; denn es ist ein Kultus toter Götter.“ Nach dem Taufbefehl Jesu soll den Heiden, die getauft werden, zwar alles, was er seinen Jüngern geboten hat, zur Nachachtung vorgetragen werden. Das ist das Ideal, auf welches sie sofort hingewiesen werden. Die Verpflichtung aber, welche sie bei der Taufe unbedingt und sofort übernehmen, ist eine nach dem wirklichen Vermögen bemessene und bezieht sich vor allem auf die Lossagung

---

aber auch ihre Beschränkung auf c. 1—7 völlig gesichert ist. Dies drückt auch die Handschrift sichtbar aus, s. das Faksimile bei Schaff, Teaching of the tw. ap., p. 4. Um so willkürlicher ist es, die erste allgemeine Überschrift für eine spätere Zuthat auszugeben.

von jeder Berührung mit dem Götzendienst. In der Sprache des folgenden Jahrhunderts heifst das: „dem Teufel, seinem Gepränge und seinen Engeln entsagen“.

An das viermalige *δύνασαι* (*δύνῃ*) in AL. c. 6 erinnert auch äufserlich der Ausdruck Justin's *βιοῦν οὕτως δύνασθαι ὑπισχνῶνται*. Einen sachlichen Unterschied zwischen Justin und AL. begründet auch das nicht, dafs in letzterer die Verpflichtung zu christlichem Wandel als Bestandteil des Taufakts selbst erscheint, während die Darstellung Justin's uns nötigte, an eine den Taufakt und dem darauf vorbereitenden Fasten vorangehende Vorprüfung und eine nur vorläufige Bereiterklärung zu denken. Das eine ist aber nicht ohne das andere zu denken. Man konnte doch niemand zur Taufstätte führen auf die Gefahr hin, dafs er sich weigern werde, das ihm abgeforderte Gelübde abzulegen. Es mufste also vorher konstatiert worden sein, dafs der Taufkandidat dazu entschlossen sei, das Gelübde zu übernehmen. Ebenso selbstverständlich ist, dafs ein hierauf vorbereitender Unterricht vorangegangen sein mufs. Die drei Momente der Unterweisung, der dieselbe abschliefsenden Prüfung und Bereiterklärung, und der definitiven Verpflichtung oder des Gelübdes gehörten der Natur der Sache nach ähnlich wie bei unserer Konfirmation auch bei der altkirchlichen Taufe Erwachsener zusammen. Auf das zweite Moment bezieht sich Justin, auf das dritte die AL. Sehen wir von dieser Verschiedenheit der Darstellung ab, so enthält die AL. auch das erste der drei Hauptstücke kirchlicher Taufpraxis nach Justin's Beschreibung, und sie enthält keine anderen Bestimmungen über die Taufe als diese drei Stücke. Solche Kongruenz zwischen einer um den Anfang des zweiten Jahrhunderts geschriebenen Anweisung und einer um die Mitte desselben Jahrhunderts geschriebenen Darstellung des thatsächlichen Brauchs würde an sich schon auf einen Zusammenhang zwischen Anweisung und Brauch zu schliefsen berechtigen, sei es nun, dafs man sich den Brauch als Folge der Anweisung, oder die geschriebene Anweisung als Kodifizierung des noch älteren Brauchs denkt, oder ein Mittleres zwischen beiden Möglich-

keiten annimmt. Nun aber findet sich die Anweisung in einer uralten Schrift, welche den Titel führt „Lehre der zwölf Apostel“; und der den Brauch seiner Zeit beschreibende Justin beruft sich hierfür auf ein Wort, welches die Christen von den Aposteln gelernt haben, auf ein apostolisches Wort, das wir sonst nirgendwo nachweisen können. Daraus ergiebt sich, dafs Justin die AL. gekannt und dieselbe an dieser Stelle im Sinne gehabt hat.

Es läge nahe, auch in der Beschreibung der christlichen Abendmahlsfeier bei Justin Spuren desselben Einflusses zu suchen. Die Sache lag aber inbezug auf die Eucharistie für Justin wesentlich anders. Erstlich konnte er sich für das Wesentliche dieser Handlung auf die eigene Stiftung Christi und den evangelischen Bericht darüber berufen, und er thut dies Apol. I, 66. Sodann hatte sich inbezug auf dieses Sakrament in der Zwischenzeit zwischen Anfang und Mitte des zweiten Jahrhunderts eine wesentliche Änderung in der Kirche durchgesetzt, die Loslösung der Eucharistie von der Agape. Dadurch war die Abendmahlsliturgie der AL. antiquiert, womit nicht gesagt sein soll, dafs nicht manche charakteristische Züge derselben in den Liturgieen späterer Jahrhunderte wiederzuerkennen seien [1]. Nur der Mangel an genauer Kongruenz zwischen der Vorschrift AL. und dem von Justin beschriebenen Brauch und die Abwesenheit einer erkennbaren Bezugnahme Justin's auf die AL. in diesem Punkte wird hierdurch erklärt. Immerhin ist zu beachten, dafs AL. und Justin beide mit Nachdruck sagen, nur Getaufte dürfen an der Eucharistie teilnehmen [2], ferner

---

1) Vgl. meine Forschungen III, 293—298. Dahin gehört auch der Vergleich der Vereinigung der Körner zum Brot des Abendmahls mit der Vereinigung der Gläubigen zur Gemeinde AL. c. 9, p. 36; Theoph. in evang. I, 34, p. 62, 6 meiner Ausg. *); Cyprian ep. 69, 5 ad Magnum ed. Hartel, p. 754.

2) AL. c. 9 extr. Just. apol. I, 66 in.

---

*) Bei Einführung des Theophilus-Kommentars als eines alten Zeugen darf die Redaktion wohl bemerken, dafs die Zeitschrift nächstens einen Aufsatz: „Zur Theophilusfrage“ bringen wird. *Brieger.*

daſs beide dieselbe Stelle Mal. 1, 10 ff. auf das Opfer der Eucharistie anwenden [1], endlich daſs bei beiden in den auf die Eucharistie bezüglichen Gebeten die Danksagung für die Schöpfung und die natürliche Nahrung eine bedeutsame Stelle einnimmt [2].

1) AL. c. 14. Just. dial. c. 41. 117 cf. c. 28. 29. 116. Forschungen III, 281.

2) AL. c. 10. Just. dial. 41, n. 3, womit auch apol. I, 13 und 67 trotz der allgemeineren Beziehung dieser Stellen zu vergleichen sind.

Der Briefwechsel des Basilios mit Apollinarios von Laodicea.

Von

Dr. **Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

Dafs die Beurteilung der Echtheit oder Unechtheit von Schriftwerken des Altertums eine sehr schwierige Sache ist, und dafs man dabei nicht minder den Aufstellungen und Annahmen der jeweiligen Beurteiler wie der Überlieferung Mifstrauen und Bedenken entgegenzubringen berechtigt ist, dafür liefern die unter des Märtyrers Justinus, Gregorios Thaumaturgos, Athanasios und der römischen Bischöfe Julius und Felix Namen überlieferten Werke zahlreiche Belege. Wenn diese Namen sich so häufig als bewufste Fälschungen späterer Zeit erwiesen und viele der mit ihnen versehenen Schriften sich als Werke des Apollinarios von Laodicea herausgestellt haben, so hat dies Ergebnis, um dessen Anerkennung immer noch mit den Anhängern des Alten und Hergebrachten gekämpft werden mufs, nur durch gleichmäfsige Heranziehung und Verwertung der äufseren Überlieferung wie des inneren Gehaltes, der bei Schriftstellern der alten Kirche uns erhaltenen Anführungen aus jenen Werken wie der besonders in ihnen ausgeprägten Glaubenslehren erzielt werden können. Weit ungünstiger liegt die Untersuchung bei Briefen überhaupt und bei den vier von Cotelier im zweiten Bande seiner „Ecclesiae Graecae monumenta" S. 84 ff. „Ex Harlaeano MS." veröffentlichten vier mit den Namen des Basilios und Apollinarios versehenen Briefen im besonderen. Von

Apollinarios wissen wir, dafs er einen sehr ausgedehnten Briefwechsel geführt; in der von seinem Schüler, Bischof Timotheos von Berytus verfafsten Kirchengeschichte waren, wie uns Leontios [1] berichtet, sämtliche von Apollinarios an die hervorragendsten Männer seiner Zeit gerichteten Briefe und deren Antwortschreiben gesammelt. Wie klar würden wir die für die Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi so wichtigen letzten Jahrzehnte des 4. Jahrhunderts und in ihnen gerade des Apollinarios Anteil an derselben überschauen, wenn uns diese Briefsammlung erhalten wäre! Die zahlreichen, besonders von Leontios uns überlieferten Bruchstücke von Briefen des Apollinarios verdanken ihre Erhaltung hauptsächlich ihren dogmatisch mehr oder weniger bedeutenden Ausführungen, und ihnen steht eine des Laodiceners Urheberschaft gewährleistende sichere Überlieferung zur Seite. Nicht in gleich glücklicher Lage befinden sich die vier zuvor genannten Briefe. Sie sind plötzlich am Ende des 17. Jahrhunderts aufgetaucht, von Cotelier a. a. O. im Jahre 1681 zuerst veröffentlicht und von den Benediktinern im dritten Bande der Werke des Basilios am Schlusse der Briefe als anerkannt unechte unter den Nummern 361—364 im Jahre 1730 einfach wieder abgedruckt worden; aufser den Überschriften, wie sie Cotelier in der ihm zugebote stehenden Handschrift fand, zeugt äufserlich nichts für sie. Sollten sie trotz dieses Mangels nicht wirklich echt sein können? Es wäre überaus unbesonnen und voreilig, diese Möglichkeit sofort in Abrede zu stellen. Es würde, da mir nicht bekannt, ob irgendwo die äufsere Bezeugung der Briefe sowohl als ihr eigenes Äufsere, die sprachliche Form, ernstlich geprüft worden sind, doch vor allem auf die inneren Merkmale geblickt werden müssen. Aber es ist merkwürdig, diese Briefe haben sich eine gleiche Beurteilung gefallen lassen müssen wie diejenigen, welche des Demosthenes Namen tragen, sie sind geradezu ohne Untersuchung und

1) Contra Nest. et Eut. lib. III, c. 40 bei Mai, Spicileg. Rom. X, zweite Hälfte, S. 22 ff.

so zu sagen unverhörter Sache verurteilt worden. Und das hängt zunächst vielleicht mit der allgemeinen wissenschaftlichen Strömung der Zeit zusammen, in welcher Cotelier seine „Ecclesiae Graecae monumenta“ veröffentlichte. Denn nachdem Bentley die Briefe des Phalaris, dann andere zahlreiche weitere Briefe berühmter Männer als Fälschungen dargethan, glaubt man bei dieser Art von Schriftstücken kaum eine Untersuchung mehr nötig zu haben: was Brief ist, wird fast von vornherein verworfen. Wenn es nun, um bei jenem aus dem klassischen Altertum entlehnten Beispiele zu bleiben, Blafs[1] gelungen ist, im Gegensatz zu den oberflächlichen Urteilen Taylor's und Dobree's und des von diesen abhängigen Westermann, mit überzeugenden Gründen, die er aus der sorgfältigen Beobachtung der Sprache und des geschichtlichen Inhalts der sechs des Demosthenes Namen tragenden Briefe entnahm, zu beweisen (a. a. O. S. 11), „dafs die umfangreichsten und bedeutsamsten Stücke der Sammlung, der zweite und dritte Brief, jedenfalls dem Demosthenes angehören, während der kürzere erste Brief wenigstens kein vollendetes Werk desselben ist — unecht ist der vierte und auch der fünfte Brief; über den sechsten läfst sich nicht urteilen“ —: so wird es, denke ich, keine für die Kirchengeschichte überflüssige Mühewaltung sein, im Widerspruch gegen Cotelier's Verwerfungsurteil, welchem die Benediktiner[2] ohne weiteres beigetreten sind, einmal die vier mit Basilios' und Apollinarios' Namen versehenen Briefe hinsichtlich ihres Inhalts genauer zu prüfen, beziehentlich ihre Echtheit zu erweisen.

Soviel ich habe ermitteln können, hat sich von protestantischen Forschern nur J. A. Fabricius[3] unbefangen für die Echtheit ausgesprochen, eine Thatsache, welche trotz-

1) Friedrich Blafs, Über die Echtheit der Demosthenes' Namen tragenden Briefe. Jahresbericht über das Königl. Wilhelms-Gymnasium zu Königsberg i. Pr. 1875.

2) Vita Basilii Cap. XXXIX, 4. S. CLXXIII, C.

3) Bibliotheca Graeca, Bd. VIII, S. 585.

dem dafs derselbe sein Urteil zu begründen unterlassen hat, um so gröfsere Beachtung verdient, als die Gründe, welche Cotelier veranlafsten, den Briefen die Echtheit abzuerkennen, ersichtlich solche sind, welche die wissenschaftliche Befangenheit des katholischen Standpunktes ihres Urhebers verraten. Ich habe schon in anderem Zusammenhange darauf hingewiesen [1], wie sehr u. a. sich der um die Patristik hochverdiente Vorsteher der vatikanischen Büchersammlung, Zacagni, gelegentlich durch des Nysseners Gregorios geistvolle, wohl durch Origenes beeinflufste Ausführungen peinlich berührt gefühlt hat, wie emsig, aber falsch geschäftig er beflissen gewesen ist, die Rechtgläubigkeit desselben vor seinen Vorgesetzten, besonders vor dem Papste, dessen Freigebigkeit ihm seine wertvollen Veröffentlichungen ermöglichte, zu retten; auch die Benediktiner haben in demselben Sinne das bedenkliche Schwanken in den dogmatischen Überzeugungen des Basilios, sein Hinneigen zu den Semiarianern hinwegzubeweisen gesucht [2], damit nur ja der Schild der Rechtgläubigkeit des berühmten Kirchenvaters in römischem Sinne, d. h. im Sinne unwandelbarer Einheit und Übereinstimmung in der Lehre während seines ganzen Lebens, fein blank und glänzend und über allen Zweifel hieb- und stichfest sei [3]. Ähnlich liegt die Sache bei Cotelier.

---

1) Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. VI, S. 546.

2) In der Praefatio zum 3. Bande ihrer Ausgabe des Basilios, S. IV—XXII.

3) Auch die neueren Veröffentlichungen katholischer Forscher legen für dieselbe Thatsache Zeugnis ab. Verhältnismäfsig wenig tritt die wissenschaftliche Gebundenheit z. B. bei Heinrich Kihn in seinem sehr gründlichen und verdienstlichen Werke über Theodoros von Mopsuhestia (Freiburg i. Br., Herder'sche Verlagshandlung, 1880) hervor, besonders auffallend aber in Kopallik's „Cyrillus von Alexandrien" (Mainz, Kirchheim, 1881) und in Ad. Bertram's Schrift „Theodoreti episcopi Cyrensis doctrina christologica" (Hildesheim, Borgmeyer, 1883). Dafs in letzterer die geschichtliche Wahrheit infolge unberechtigter dogmatischer Auslegungskünste und unstatthafter Annahmen an zahlreichen Stellen nicht zu ihrem Rechte kommt, hat besonders W. Möller in seiner

Derselbe äufsert sich zu der Frage nach der Urheberschaft jener vier Briefe in folgender Weise: „Quamvis ex Epiphanio, Hieronymo, Socrate, Sozomeno, Theodoreto, Vicentio Lirinensi, aliis, certum sit, Apollinarem, virum magnum, antequam haeresim nominis sui aperte propugnaret, carissimum fuisse Athanasio et omnibus catholicis, atque ingenii, eruditionis, pietatis laudibus claruisse; quamvis legamus in Edicto Iustiniani de fide orthodoxa, quod Damasus, Athanasius et Basilius Apollinarium collaudaverint; quamvis denique a Basilio ipso Epist. 73. (= Bened. 226.) 82. (244.) 293. (265.) 345. (224.) 382. (131.) idem Apollinarius pro amico ad quem litteras dederit agnoscatur illiusque schisma Gregorio Nazianzeno Orat. 14. fraternum dissidium, ἀδελφικὴ ζυγομαχία, dicatur: adduci tamen non possum, ut credam has quatuor epistolas, Basilii duas et duas Apollinaris, genuinas esse“. Man mufs gestehen, das Gewicht der Einräumungen, welche Cotelier seinem Verwerfungsurteil vorausschickt, ist ein recht bedeutendes, und nach so zahlreichen, von ihm angeführten Umständen, welche für die Echtheit der Briefe Ausschlag gebend sein sollten, erwartet man um so gewichtigere Gründe, welche für dieselbe zu sprechen durchaus verbieten. Man höre Cotelier selbst und überlege, ob seine Gründe als stichhaltige und voll überzeugende anerkannt werden können. „Arbitror magis“ — fährt er fort — „confictas fuisse ab Arianis vel ab Apollinaristis, famosis huiuscemodi suppositionum artificibus, quo celeberrimi nominis doctores Apollinarismi suspectos redderent; qua de suspicione conqueruntur ambo, Gregorius Epist. I. ad Cledonium, Basilius vero tum locis iam laudatis, tum epist. 59. (129.)“. Hier ist von einer Erdichtung seitens der Arianer oder Apollinaristen die Rede. Eine Erdichtung mufs doch immer irgendeinen ersichtlichen, bestimmt erkennbaren Zweck haben, welcher sollte der hier sein? Wenn zur Zeit, als der apollinaristische Streit besonders Kappadocien erfüllte, der kränkliche Gregorios von Nazianz,

---

Besprechung der Schrift (Deutsche Litteraturzeitung V, Nr. 2, S. 41) nachgewiesen.

nach dem Jahre 381, aus der Stille seines väterlichen Landsitzes zu Arianz in seinen berühmten beiden Briefen an Kledonios den Apollinarismus bekämpfte, und (Ep. I, S. 84 = S. 542 Goldh.) von den Gegnern klagt, *ὅτι καὶ ἡμῶν καταψεύδονται ὡς ὁμοδόξων καὶ ὁμοφρόνων*, so ist doch das noch etwas ganz anderes, als Cotelier anführt. Gregorios, welcher von der durch des Apollinarios Christologie mehr und mehr zwischen diesem und den Nicänern sich befestigenden Kluft eine wenn auch nicht völlig klare Einsicht gewonnen hatte, war eben hierdurch berechtigt, sich derartige Berufungen vonseiten der Apollinaristen zu verbitten, zumal die zweite allgemeine Kirchenversammlung zu Konstantinopel 381 dieselben als Ketzer aus der kirchlichen Gemeinschaft gewiesen hatte. Den Apollinaristen konnte man anderseits das Recht nicht wehren, sich auf den ihnen mit den rechtgläubigen Bischöfen gemeinsamen Grund und Boden ihrer dogmatischen Überzeugungen, das nicänische Bekenntnis, zu berufen, wenngleich sie gelegentlich wohl da, wo es ihnen zum Behuf äufserer Ausbreitung und Anerkennung zweckdienlich zu sein schien, die von ihrem Meister aus jener gemeinsamen Grundlage gezogenen Folgerungen zu verschleiern kein Bedenken trugen.

Noch weit anders verhält es sich mit dem von Cotelier gerügten Fälscherverfahren der Apollinaristen. Dasselbe ist allerdings recht weit von der ihnen untergelegten Absicht, jemanden verdächtig zu machen, entfernt. Apollinaristen haben weidlich die Überschriften der Werke ihres verketzerten Meisters gefälscht und die leuchtendsten Namen der alten Kirche an Stelle jenes gesetzt; aber nicht etwa zu dem Zwecke, einen Mann wie Justinus, Gregorios Thaumaturgos, Athanasios apollinaristischer Ketzerei verdächtig zu machen, sondern um ihres gefeierten Meisters Schriften, besonders kleinere, wenig bekannt gewordene, in denen desselben eigenartige Anschauungen, welche verurteilt waren, wenig oder gar nicht zutage traten, der Kirche zu erhalten. Das geschah in den ersten Jahrzehnten des 5. Jahrhunderts. Ein gleiches Verfahren etwa bei den mit des Basilios Namen versehenen Briefen anzunehmen, würde völlig abge-

schmackt und sinnlos sein, die Briefe geben dazu auch nicht den geringsten Anhalt. Beide Annahmen treten vielmehr mit den aus den Briefen sich ergebenden Zeitverhältnissen und geschichtlichen Umständen in unlösbaren Widerspruch. Was hat also Cotelier mit jener den Apollinaristen gemachten Unterstellung sagen wollen? Sollte nicht doch eine Zeit im Leben des Basilios sich aufweisen lassen, für welche diese Briefe als völlig unschuldige, in keiner Weise verdächtige Zeugen auch heute noch aufzutreten imstande wären? Auf diese, nach der Zurückweisung jener wunderlichen, durch nichts erklärbaren Unterstellung, so naheliegende Auskunft führt uns Cotelier selbst im Anschlufs an den zuletzt erwähnten 59. Brief des Basilios unmittelbar hin. „Sententiae meae ratio est" — fährt er nämlich fort — „quod cum Basilio obicerentur litterae ad Apollinarem scriptae, respondit ille, eas de fide non fuisse, sed simplicis et amicae salutationis, nec se praeceptoris vel discipuli locum umquam obtinuisse erga eum, tum epistolam illam in manus interpolatrices incidisse". Da denn doch aus diesen Worten und sonstigen zahlreichen Beziehungen und Nachrichten unbedingt feststeht, dafs Basilios zu Apollinarios in früheren Jahren, d. h. etwa bis zum Jahre 373, wo er in einem Briefe an Meletios von Antiochia (Epist. 129 al. 59) keine Gemeinschaft mehr mit einem Manne wie Apollinarios zu pflegen, ja von Anklagen gegen denselben vor dieser Zeit nichts gewufst zu haben versichert, in freundlichem Verhältnis gestanden hat, warum sollen die in den mitgeteilten Worten geschilderten Briefe an Apollinarios nicht eben die uns heute noch vorliegenden, von Cotelier veröffentlichten sein?

Doch hier komme ich eben auf den vorher gerügten Umstand, die mit dem katholischen Standpunkt Cotelier's zusammenhängende wissenschaftliche Befangenheit zurück. Cotelier hat sich offenbar gescheut, die Thatsache unumwunden anzuerkennen, beziehentlich zu erklären, dafs und wie der von der rechtgläubigen Kirche hochgepriesene, der griechischen wie der römischen Kirche gleich verehrungswürdige Erzbischof von Cäsarea mit dem von einer öku-

menischen Kirchenversammlung verurteilten Ketzerhaupte Apollinarios in näherer Verbindung gestanden. Vielleicht aber thun wir Cotelier mit der Annahme dieser Gedankenverbindung unrecht, er hat am Ende nichts weiter gethan, als dem allerdings schon ebenso beschränkten Verfahren der alten Kirche zugestimmt, welche nicht blofs die Schriftwerke der Ketzer, z. B. des Apollinarios und des Theodoros von Mopsuhestia, schonungslos vernichtete, sondern auch möglichst die Spuren zu tilgen beflissen war, die für eine wenn auch nur vorübergehende engere Verbindung jener statt vieler genannten Männer mit den Säulen der Rechtgläubigkeit zu zeugen geeignet waren. Derartige Erwägungen sind unzweifelhaft bei der Sammlung von Briefen der grofsen rechtgläubigen Kirchenlehrer mafsgebend gewesen. Wenn die Beseitigung solcher der späteren beschränkten Rechtgläubigkeit nicht ganz unbedenklich erscheinenden Schriftwerke nicht völlig gelang, so können wir uns nur über das gütige Geschick freuen, das uns hier und da wenigstens noch einige spärliche Bruchstücke erhielt, welche über sonst dunkle Punkte erwünschten Aufschlufs geben. Nur der Eifer des mannhaft für den grofsen Lehrer der antiochenischen Schule Theodoros von Mopsuhestia eintretenden Facundus von Hermiane[1] hat uns Briefe des greisen Gregorios von Nazianz an den jugendlichen Antiochener aufbehalten, die von der gedrückten Stimmung des um die Ausbreitung des Apollinarismus tief besorgten Nazianzeners und der hohen Meinung desselben von den Fähigkeiten des jungen Streiters für den Kampf mit den gefürchteten Gegnern eine lebendige Anschauung gewähren. Die spätere Verurteilung des Theodoros zu Konstantinopel 553 hat höchst wahrschein-

1) Pro defensione trium capitulorum VII, 7, S. 62 des 10. Bandes der Maxima bibliotheca vet. Patr. etc. Lugd. 1677. Dorner führt in seiner Schrift „Theodori Mopsvesteni doctrina de Imagine Dei“ (Gesammelte Schriften [Berlin, Hertz, 1883], S. 452, Anm.) diese Stelle des Facundus irrtümlich als dem 8. Buche der Verteidigungsschrift desselben zugehörig an.

lich zur Folge gehabt, daſs die Urschrift des einen verloren ging, die des anderen dagegen, ihrer bezeichnenden Aufschrift beraubt und damit in ihrem Zweck und ihrer Bedeutung nicht mehr kenntlich, fortan namenlos herumirrte [1]. Aus gleichem Grunde, meine ich, sind auch aus der Sammlung der Briefe des Basilios die an Apollinarios gerichteten ausgeschieden und getilgt worden; der Zufall hat sie uns unter allerlei anderen griechischen Bruchstücken der älteren und jüngeren Zeit erhalten. Wir werden gerade im Hinblick auf die so hinfälligen, allgemeinen Ausstellungen Cotelier's um so dringender uns aufgefordert erachten müssen, die Briefe auf ihren Zweck, ihren Inhalt und ihre Abfassungszeit genauer zu untersuchen. Wir werden dann sehen, daſs von Einschwärzungen und Fälschungen, von denen Cotelier in der zuletzt angeführten Stelle redet, keine Rede sein kann.

Wie oberflächlich erscheint die Untersuchung, wenn Co-

---

1) Da mir auf der Hamburger Stadtbibliothek nur eine Kölner Ausgabe des Nazianzeners vom Jahre 1690 zugebote steht, so vermag ich in diesem Punkte nicht völlig klar zu sehen. Ich weiſs nicht, ob die Benediktiner in ihrer Ausgabe betreffs des in der Kölner Ausgabe unter der Nummer 88 (S. 843) mitgeteilten Briefes auf Grund ihrer Handschriften oder auch eigener Nachforschungen das Richtige gegeben haben. Da der 88. Brief ebenso wie der 87. in der Kölner Ausgabe die Aufschrift Τῷ αὐτῷ trägt, der 86. Brief jedoch den Namen des Empfängers nennt: Λεοντίῳ, so würde auch der 88. Brief nach Ausweis der von den früheren Herausgebern des 17. Jahrhunderts benutzten Handschriften als an einen gewissen Leontios gerichtet gelten müssen. Hier tritt nun aber das wichtige Zeugnis des Facundus von Hermiane, des beredten Verteidigers des Antiocheners Theodoros ein. Der 88. Brief des Nazianzeners ist nämlich die Urschrift desjenigen Briefes, welchen Facundus als von Gregorios an den jugendlichen Theodoros geschrieben im 7. Kapitel des 7. Buches seiner Schutzschrift in wörtlicher lateinischer Übersetzung mitteilt. Ob diese Thatsache bekannt ist, vermag ich nicht zu sagen, sollte sie es nicht sein, so würden die Namenlosigkeit des letzteren Briefes in der griechischen Sammlung und das Fehlen des ersten von Facundus mitgeteilten meine Ansicht über Grund und Veranlassung von derartigen Ausfällen im allgemeinen wie in dem vorliegenden Falle im besonderen in erwünschter Weise bestätigen.

telier den Widerspruch dessen, was von Basilios mit Bezug auf Briefe, die er an Apollinarios gerichtet, versichert wird, einfach durch die Behauptung meint dargethan zu haben: „At epistolae nostrae de fide et sancta trinitate sunt ac de scripturae sacrae locis difficilibus, supponuntque magnum fuisse commercium litterarum inter Apollinarem et Basilium Gregoriumque: sed et in iis Apollinaris tamquam magister et unicus ecclesiae doctor a Basilio interrogatur". Was soll endlich der Schreckschufs: „Quid quod Arianismi et Apollinarismi velut sparsa videntur continere semina"? Der gelehrte Benediktiner, welcher des Basilios Leben schrieb, gesteht nichts davon bemerkt zu haben [1]. Ist es denn Cotelier seiner Zeit entfallen, dafs Basilios in jüngeren Jahren sich den Semiarianern zuneigte? Der Schlufssatz endlich: „Caeterum etsi suppositiciae, magni faciendae sunt epistolae, per quas nimirum cernere est veterum haereticorum malitiam, fraudem, errores" — krönt in würdiger Weise jenes dem ängstlichen katholischen Standpunkt entstammende Hirngespinst von der Bosheit der alten Ketzer. Die ganzen Ausführungen Cotelier's enthalten keine Spur, ja nicht den geringsten Ansatz zu einem wirklichen Beweise. Versuchen wir einen solchen zu geben.

Wenn der beschränkte Eifer der rechtgläubigen Sammler von Briefen so hervorragender Kirchenlehrer, wie Gregorios' des Theologen und Basilios', diejenigen echten Schriftwerke derselben verwarf oder beseitigte, aus welchen in irgendeiner Beziehung nachteilige Schlüsse auf die Rechtgläubigkeit ihrer Verfasser hätten gezogen werden können: so steht auf der anderen Seite nicht weniger die Thatsache fest, welche als die Umkehrung jenes wissenschaftlich so verwerflichen Verfahrens bezeichnet werden mufs, dafs von geschäftigen christlichen Schriftstellern zahlreiche Briefe erfunden und in die Sammlungen echter Schriftstücke eingeschwärzt wurden, um die Bedeutung ihrer angeblichen Verfasser wissenschaftlich oder geschichtlich hervorragenden zeitgenössischen Persönlichkeiten gegenüber in um so hellerem Glanze

---

1) Basilii oper. vol. III. Vita S. Basilii, Cap. 39, IV, S. 173 C.

strahlen zu lassen. Gerade in der Sammlung der Briefe des Basilios haben mehrere solcher Einschaltungen Platz gefunden. Die dort überlieferten Briefe des Basilios an Libanios, den berühmtesten damaligen Lehrer der Redekunst, sowie die zahlreichen Briefe des letzteren an jenen[1] werden, weil sie unverkennbare Spuren der Unechtheit an sich tragen, heutzutage mit Recht beanstandet[2]. Die ersteren verdanken ihre Entstehung offenbar dem Wunsche, die aus der blofs wahrscheinlichen Thatsache, dafs Basilios als Jüngling den gefeierten Sophisten in Konstantinopel kennen lernte, ohne weiteres gefolgerte Thatsache einer näheren und vertrauteren Bekanntschaft der beiden glänzenden Vertreter des Christentums und des Heidentums in ihren späteren Mannesjahren durch briefliche Kundgebungen mannigfaltiger Art zu bekräftigen. Der gleichen Thätigkeit eines Unberufenen entstammt der jetzt allgemein als unecht anerkannte Brief des Basilios an den Kaiser Julianus[3], auch er in der Absicht verfafst, des Basilios Mannhaftigkeit dem verhafsten Abtrünnigen gegenüber kräftig hervortreten zu lassen. Wenn die Fälschung der Briefe, die hier zur Veranschaulichung des je dann und wann im Altertum beliebten schriftstellerischen Verfahrens erwähnt worden sind, überhaupt, so ist insbesondere die Unechtheit des zuletzt erwähnten an der Unmöglichkeit der vorausgesetzten Thatsachen und an den in den angenommenen geschichtlichen Verhältnissen offen zutage tretenden

---

1) Beide Reihen von Briefen im 3. Bande der Benediktiner-Ausgabe des Basilios vom Jahre 1730 unter den Nummern 335—359.

2) Dafs Kölling in seiner „Geschichte der arianischen Häresie", Bd. II (Gütersloh, Bertelsmann, 1883), S. 341 die Briefe für echt ansicht und als solche behandelt, kann denjenigen nicht Wunder nehmen, der dieses Mannes eigentümliche Quellenbeurteilungskunst in dem genannten, nach einigen seiner hervorstechendsten Mängel von mir schon in dieser Zeitschrift (Bd. VII, S. 134, Anm. 1) gekennzeichneten Werke genauer kennt.

3) Brief 41 bei den Benediktinern, desgl. gefälscht des Kaisers Brief 40 bei den Benediktinern = 74 in Hertlein's Teubner'scher Ausgabe des Julianus.

Widersprüchen erkannt worden. Auf diese inneren Merkmale also wird es auch bei den des Basilios und Apollinarios Namen tragenden Briefen ankommen; dieselben werden dann in demjenigen Falle als echt und damit die ihnen durch die Überlieferung als Geleitsbrief mitgegebenen Überschriften als der Wahrheit entsprechend angesehen werden müssen, wenn ihr geschichtlicher und dogmatischer Inhalt mit dem uns sonst von den beiden Männern Überlieferten genau zusammenstimmt. Gehen wir zu diesem Zwecke die Briefe durch, deren schwer zugänglichen Wortlaut ich im Folgenden in mehrfach gereinigter und, was besonders die Accente und Satzzeichen angeht, verbesserter Gestalt folgen lasse, um in dieser geschichtlich wichtigen Frage volle Klarheit zu erzielen.

Der erste Brief lautet folgendermafsen:

Τῷ δεσπότῃ μου αἰδεσιμωτάτῳ Ἀπολλιναρίῳ Βασίλειος.

Πρότερον μέν σοι περὶ τῶν ἐν ταῖς γραφαῖς ἀσαφῶν ἐπεστέλλομεν, καὶ ηὐφραινόμεθα, οἷς τε ἔπεμπες, οἷς τε ὑπισχνοῦ. νῦν δὲ μείζων ἡμῖν ὑπὲρ μειζόνων ἡ φροντὶς προσελήλυθεν, εἰς ἣν οὐδένα ἕτερον ἔχομεν ἐν τοῖς νῦν ἀνθρώποις τοιοῦτον κοινωνὸν καὶ προστάτην ἐπικαλέσασθαι, ὁποῖον σὲ καὶ ἐν γνώσει καὶ ἐν λόγῳ ἀκριβῆ τε ὁμοῦ καὶ εὐπρόσιτον ὁ θεὸς ἡμῖν ἐδωρήσατο. ἐπεὶ οὖν οἱ πάντα φύροντες καὶ λόγων καὶ ζητημάτων τὴν οἰκουμένην ἐμπλήσαντες τὸ τῆς οὐσίας ὄνομα, ὡς ἀλλότριον τῶν θείων λογίων, ἐξέβαλον, καταξίωσον ἡμῖν σημᾶναι, ὅπως τε οἱ πατέρες αὐτῷ ἐχρήσαντο, καὶ εἰ μηδαμοῦ εὗρες ἐν τῇ γραφῇ κείμενον. τὸν γὰρ ἐπιούσιον ἄρτον καὶ τὸν λαὸν τὸν περιούσιον, καὶ εἴ τι τοιοῦτον, ὡς οὐδὲν ἔχοντα κοινὸν διαπτύουσιν. ἔπειτα μέντοι καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ ὁμοουσίου, οὗ ἕνεκεν ἡγοῦμαι ταῦτα κατασκευάζειν αὐτούς, βαθέως τὴν οὐσίαν διαβάλλοντας, ὑπὲρ τοῦ μηδεμίαν χώραν τῷ ὁμοουσίῳ καταλιπεῖν, διαλαβεῖν ἡμῖν πλατύτερον βουλήθητι, τίνα τὴν διάνοιαν ἔχει, καὶ πῶς ἂν ὑγιῶς λέγοιτο ἐφ᾽ ὧν οὔτε γένος κοινὸν ὑπερκείμενον θεωρεῖται, οὔτε ὑλικὸν ὑποκείμενον προ-

ὑπάρχον, οὔτε ἀπομερισμὸς τοῦ προτέρου εἰς τὸ δεύτερον. πῶς οὖν χρὴ λέγειν ὁμοούσιον τὸν υἱὸν τῷ πατρί, εἰς μηδεμίαν ἔννοιαν τῶν εἰρημένων καταπίπτοντας, θέλησον ἡμῖν πλατύτερον διαρθρῶσαι. ἡμεῖς μὲν γὰρ ὑπειλήφαμεν, ὅπερ ἂν εἶναι καθ᾽ ὑπόθεσιν τοῦ πατρὸς οὐσία ληφθῇ, τοῦτο εἶναι πάντως ἀναγκαῖον καὶ τὴν τοῦ υἱοῦ λαμβάνεσθαι. ὥστε εἰ φῶς νοητὸν ἀΐδιον ἀγέννητον τὴν τοῦ πατρὸς οὐσίαν τις λέγοι, φῶς νοητὸν ἀΐδιον γεννητὸν καὶ τὴν τοῦ μονογενοῦς οὐσίαν ἐρεῖ. πρὸς δὲ τὴν τοιαύτην ἔννοιαν δοκεῖ μοι ἡ τοῦ ἀπαραλλάκτως ὁμοίου φωνὴ μᾶλλον ἤπερ ἡ τοῦ ὁμοουσίου ἁρμόττειν. φῶς γὰρ φωτὶ μηδεμίαν ἐν τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον τὴν διαφορὰν ἔχον, ταὐτὸν μὲν οὐκ εἶναι, διότι ἐν ἰδίᾳ περιγραφῇ τῆς οὐσίας ἐστὶν ἑκάτερον, ὅμοιον δὲ κατ᾽ οὐσίαν ἀκριβῶς καὶ ἀπαραλλάκτως, ὀρθῶς ἂν οἶμαι λέγεσθαι. εἴτε οὖν κατὰ ταύτας χρὴ διαλέγεσθαι τὰς ἐννοίας, εἴτε ἑτέρας μείζους ἀντιλαβεῖν, ὡς σοφὸς ἰατρὸς (καὶ γὰρ ἐξεφήναμέν σοι τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ) τὸ μὲν ἀρρωστοῦν ἴασαι, τὸ δὲ σαθρὸν ὑποστήριξον· παντὶ δὲ τρόπῳ βεβαίωσον ἡμᾶς. τοὺς μετὰ τῆς εὐλαβείας σου ἀδελφοὺς ἀσπάζομαι καὶ ἀξιῶ μετὰ σοῦ εὔχεσθαι ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα σωθῶμεν. ὁ ἑταῖρος Γρηγόριος, τὸν μετὰ τῶν γονέων ἑλόμενος βίον, αὐτοῖς σύνεστιν. ὑγιαίνων ἐπὶ πλεῖστον φυλαχθείης ἡμῖν, ὠφελῶν ἡμᾶς καὶ ταῖς εὐχαῖς καὶ τῇ γνώσει.

---

22. οὔτε ἀπομερισμὸς] οὐκ ἀπομερισμὸς Cot. Bened. — 36. καὶ] notwendig, fehlt bei C. und B. — 37. κατὰ] fehlt bei C. und B., erscheint dem Zusammenhange nach notwendig. — 39. Die Klammer, zuerst von den Bened. gesetzt, dürfte den Gedanken klarer und angemessener hervortreten lassen. — 45. ἐπὶ πλεῖστον] ἐπιπλεῖστον C. und B.

Der Eingang des Briefes (Z. 2 ff.) setzt jedenfalls ein Schreiben des Basilios, welches auf Schrifterklärung bezügliche Anfragen enthielt, und eine hierauf erfolgte, denselben erfreuende und befriedigende Antwort vonseiten des Apollinarios voraus. Hiernach allein dürfte es kaum zulässig sein, wie Cotelier thut, von einem regen Briefwechsel zwischen

Apollinarios und Basilios zu reden und gar noch Gregorios von Nazianz in diese Verbindung hineinzuziehen. Denn von Gregorios wird am Ende des Schreibens nur erwähnt, dafs er sich nicht mehr bei Basilios befindet, sondern zu seinen Eltern zurückgekehrt ist, und am Schlusse seines zweiten Briefes sagt Apollinarios, dafs Gregorios nichts von sich hören lasse. Es fragt sich zunächst, in welche Zeit die in dem Briefe selbst enthaltenen Angaben führen.

Bezeichnend für die zahlreichen gefälschten Briefe, deren Erwähnung geschah, und für derartige Fälschungen überhaupt ist bekanntlich der Umstand, dafs meist die äufseren, geschichtlichen Umstände, welche ein Späterer in sein Machwerk verwebte, um demselben das Gepräge der Echtheit zu verleihen, sich als ungenau, zerflossen und widerspruchsvoll erweisen. Auch der vorliegende Brief enthält, wie nicht minder die folgenden, eine Reihe von geschichtlichen Andeutungen und Beziehungen, auf deren richtiger Deutung für das Verständnis alles ankommt. Weder von Cotelier noch von den Benediktinern ist ein nennenswerter Versuch in dieser Richtung gemacht. Achten wir da ja auf des Basilios eigene, unbezweifelt echten Briefen angehörige Äufserungen, die, wie wir gesehen, von Cotelier, freilich in nicht ausreichender Weise, berücksichtigt worden sind.

Dafs Basilios mit Apollinarios in brieflicher Verbindung gestanden, wird allgemein zugegeben, doch herrscht Meinungsverschiedenheit über den Umfang dieses Verkehrs. Ein wenig beachtetes, aber wohl hierher gehöriges Zeugnis ist jedenfalls auch das des zeitgenössischen Syrers Ephräm, der (bei Photios, Cod. 229, S. 255b, 9) zum Beweise der kirchlichen Lehre, dafs der göttliche Logos im Fleische gelitten habe, während die Gegner in lästerlicher und verwerflicher Weise von einem Leiden der göttlichen Natur redeten (S. 255a, 31—34), sich auch auf einen Brief des Basilios an Apollinarios beruft. Der Brief kann sehr wohl in dieselbe Zeit und in dieselbe Reihe von Briefen gehören, aus der uns nur die vier vorliegenden erhalten sind. Wenn die Benediktiner,

deren Angabe über Zweck und Absicht der Berufung Ephräm's entschieden unzutreffend ist, jenen von dem Antiochener, der wahrhaftig seiner Zeitgenossen und im besonderen seines Landsmannes Apollinarios Briefwechsel genauer zu kennen in der Lage war, genannten Brief des Basilios an Apollinarios einfach aus dem Grunde für unecht erklären [1], weil Basilios niemals an Apollinarios über Glaubensangelegenheiten geschrieben habe, so ist das eben ein Verfahren, welches, wie sich zeigen wird, vor einer genauen Prüfung der eigenen Aussagen des Basilios nicht bestehen kann. — Cotelier nun ist beflissen gewesen, auf Grund der letzteren den Umfang des Briefwechsels beider Männer als möglichst geringfügig darzustellen, ja er redet schliefslich nur von einem einzigen Schreiben. Die Verdächtigungen der Gegner des Basilios, besonders des Eustathios von Sebaste, welche ihm Verbindung mit Apollinarios vorwerfen und ihn infolge derselben zu einem Genossen und Anhänger des Laodiceners machen möchten, würden, als völlig aus der Luft gegriffen, bei den Zeitgenossen nicht den geringsten Eindruck gemacht haben, wenn ihnen nichts Thatsächliches zugrunde gelegen hätte. Basilios kommt deshalb mehrfach auf diesen Punkt zurück; aber wir dürfen dabei nicht aufseracht lassen, dafs ihm vor allen Dingen daran liegen mufste, die Verdächtigungen möglichst als haltlos und unbegründet darzustellen. Seine Äufserungen tragen darum auch nicht überall das gleiche Gepräge.

Um des Eustathios Unterstellung, des Basilios Bruch mit ihm sei erfolgt, weil jener in Briefwechsel mit Apollinarios gestanden, zurückzuweisen, schreibt Basilios im Jahre 376 an Bischof Patrophilos (Epist. 244, al. 82): „Ich habe Apollinarios niemals für einen Feind gehalten, ja es sind Gründe vorhanden, derentwillen ich den Mann verehre; jedoch habe ich mich nicht derart mit ihm verbunden, dafs ich die Anschuldigungen, die gegen ihn erhoben werden, auf mich nehme, da ich auch Einiges an ihm auszusetzen habe, nachdem ich einige seiner Schriften gelesen. Jedoch

1) Vita S. Basilii p. CLXXIII, c. 34, 4.

erinnere ich mich nicht, eine Schrift über den heiligen Geist von ihm erbeten oder erhalten zu haben. Vielmehr höre ich, daſs er zum Vielschreiber geworden sei; nur wenige aber von seinen Schriften habe ich gelesen . . . . Was geht es mich an, wenn jemand etwas schreibt, was einem andern nicht behagt? Gleichwohl, wenn einer für den andern Rechenschaft ablegen soll, so möge der, welcher mich betreffs des Apollinarios anklagt, sich mir gegenüber rechtfertigen wegen seines eigenen Lehrers Arios und wegen seines eigenen Schülers Aëtios. Ich bin in keinem Punkte weder Lehrer noch Schüler desjenigen gewesen, dessen Lehranstöſse mir zum Vorwurf gemacht werden".

Der Brief ist bezeichnend für die rein menschliche, freundliche Stellung des Basilios zu Apollinarios. Der Schluſs sagt nur eine Thatsache aus, welche durch den Lehrgehalt der Schriften beider Kirchenlehrer durchaus bestätigt wird und mit dem Inhalt des ersten Briefes, in welchem Basilios Apollinarios freundschaftlichst um eine befriedigende Erklärung des Wortes *οὐσία* ersucht, so wie dieselbe dem Sprachgebrauche der Väter und der heiligen Schrift entspricht, wohl zusammenstimmt. An ein Schülerverhältnis des Basilios zu Apollinarios nötigt die ganze Fassung des Briefes durchaus nicht zu denken.

Die hier besonders in Betracht kommenden Äuſserungen des Basilios gehen bis in das Jahr 373 zurück. In diesem Jahre schrieb er an einen ihm befreundeten Bürger von Neocäsarea, Olympios (Epist. 131, al. 382): „Wenn ich einst vor vielen Jahren an Apollinarios oder irgendeinen anderen geschrieben habe (*ἐπέστειλα*), so darf man mir daraus keinen Vorwurf machen. Denn ich selbst mache niemandem einen Vorwurf, wenn er etwa infolge irgendeines Umgangs in Irrlehre gerät (ihr kennt ja die Männer, auch wenn ich keine Namen nenne), weil jeder doch nur für seine eigene Sünde sterben soll" . . . „Ich, Bruder Olympios, rede weder von drei Göttern, noch habe ich Gemeinschaft mit Apollinarios".

Der hier gebrauchte Ausdruck (*ἐπιστέλλειν*) sowie die Verbindung, in welcher er mit dem Folgenden erscheint,

läſst durchaus darauf schlieſsen, daſs mehrfach Briefe zwischen beiden Männern gewechselt sind; wie sollte auch aus der Thatsache, daſs vor vielen Jahren ein vertrauliches Schreiben vonseiten des Basilios an Apollinarios gelangte, ein so schwerer Vorwurf entnommen werden können? Sind die Ausdrücke in diesem Briefe an Olympios unbefangen und eröffnen sie einen weiteren Blick in das Verhältnis zwischen den beiden Kirchenlehrern, so erscheinen bei zunehmender Gefahr, durch die Verdächtigungen seiner Gegner in den Augen der Welt auf Apollinarios' Seite gedrängt zu werden, die Äuſserungen des Basilios zugespitzter und ängstlicher.

So schreibt er im Jahre 375 an seine Mönche (Epist. 226, al. 73): „Wenn jemand in Syrien schreibt (Apollinarios), so ist mir das gleichgültig. ‚Denn aus deinen Worten', heiſst es (Matth. 12, 37), ‚wirst du gerechtfertigt werden und aus deinen Worten wirst du verdammet werden'. Meine eigenen Worte mögen mich richten: wegen fremder Irrtümer aber möge mich niemand verurteilen und mir nicht Briefe zum Vorwurf machen, die ich vor zwanzig Jahren geschrieben (*τὰς πρὸ εἴκοσιν ἐτῶν γραφείσας παρ' ἡμῶν ἐπιστολάς*), um zu beweisen, daſs ich jetzt noch Gemeinschaft habe mit denen, welche jene Dinge geschrieben haben. Als Laie an Laien habe ich vordem geschrieben, ehe noch jemand irgendwelchen Verdacht gegen jene erregte; auch habe ich nichts über den Glauben geschrieben, noch derartiges, wie jene jetzt verleumderisch wider mich herumtragen, sondern einfache Begrüſsungen, welche die Obliegenheit freundschaftlichen Verkehrs erfüllten".

Dieser Brief scheint mir die Auslegung des vorigen zu bestätigen: es steht danach fest, daſs mehrere Briefe von Basilios an Apollinarios gerichtet worden sind, und Basilios hat Dinge geschrieben, für die er die Verantwortung zu übernehmen gern bereit ist. Diese freie Aussprache ist seinen Mönchen gegenüber wohl erklärlich und gewiſs durchaus am Platze. Gewundener lauten die, wie die Ausdrücke beweisen, auf dieselbe Sache bezüglichen Äuſserungen in einem Schreiben aus demselben Jahre 375 an den Presbyter Genethlios (Epist. 224, al. 345).

Mit Bezug auf das Streben der Gegner, ihn zu einem Genossen und Anhänger des Apollinarios zu machen (S. 343 A), sagt Basilios daselbst (S. 343 B): „Wenn sie auf Grund offenkundiger Thatsachen mir Gemeinschaft mit demselben vorwerfen, so mögen sie doch kanonische Briefe zeigen, die ich an ihn oder die er an mich geschrieben, oder den Verkehr der Kleriker mit einander, oder wen von ihnen ich jemals zur Gebetsgemeinschaft zugelassen. Wenn sie aber einen Brief aufweisen, den ich übrigens vor 25 Jahren an ihn geschrieben (*εἰ δὲ ἐπιστολὴν προφέρουσι τὸν λοιπὸν πρὸ κε' ἐτῶν γραφεῖσαν αὐτῷ*), als Laie an einen Laien, und auch diesen nicht einmal als von mir geschrieben, sondern gefälscht (Gott weifs von wem), so erkennet daraus das Unrecht, welches darin liegt, dafs man doch einen Bischof nicht dafür unter Anklage stellen kann, was er vormals als Laie in irgendeiner gleichgültigen Angelegenheit etwa unbedacht geschrieben, und zwar nicht einmal etwas über den Glauben, sondern einfach einen Brief mit freundschaftlichen Versicherungen".

Hier ist nur von einem Briefe die Rede, während in den vorigen von mehreren. Sollte das zufällig sein? Die Gegner haben als die offenkundigen Thatsachen, auf Grund deren sie Basilios Gemeinschaft mit Apollinarios vorwerfen, ohne Zweifel die Briefe angesehen, von deren Vorhandensein sie wufsten, oder die sie, wenigstens was einen anlangt, dem Wortlaut nach kannten, sonst würde nicht Basilios mit solchem Nachdruck eine Reihe anderer Thatsachen in's Gefecht führen, die sein Verfahren als Bischof auch nicht dem geringsten Makel aussetzten.

Wichtig für die Frage der Abfassung des ersten oben im Wortlaut mitgeteilten Briefes sind nun die in den Briefen 226 und 224 enthaltenen Zeitangaben. Im 131. Briefe aus dem Jahre 373 ist ganz allgemein von vielen Jahren, in den beiden anderen aus dem Jahre 375, im 226. von 20 (*κ'*) Jahren, im 224. von 25 (*κε'*) Jahren die Rede. Welche von letzteren beiden Zahlen ist die richtige? Die Antwort hierauf kann nicht zweifelhaft sein. Die Benediktiner erklären sich für die erstere und wollen

die zweite danach verbessert wissen [1]. Aber sollten nicht alle beide falsch d. h. verschrieben sein? Zu dieser Annahme sind wir, wie mir scheint, durch den Umstand genötigt, daſs, sei nun die Zahl κ′ oder κε′ als richtig angenommen, wir den Briefwechsel des Basilios mit Apollinarios in die fünfziger Jahre verlegen müſsten. In dieser Zeit aber weilte Basilios in Konstantinopel oder Athen, woselbst er, zu den Füſsen gefeierter Lehrer sitzend, unter deren Leitung nachweislich völlig aufging in der Durchforschung und sorgfältigen Aneignung der gesamten hellenischen Wissenschaften, vor allen der Rhetorik, Grammatik und Philosophie. Alles, was wir von diesen Lehr- und Wanderjahren des Basilios wissen, verbietet es uns durchaus, an einen Briefwechsel desselben mit Apollinarios während derselben zu denken. Einer eindringenderen Durchforschung der heiligen Schrift widmete sich Basilios erst, nachdem er, um das Jahr 358, in sein Vaterland heimgekehrt war. Der Beginn dieser Bemühungen läſst sich aber noch genauer feststellen. Dem Wunsche seiner Mitbürger entsprechend, scheint er zunächst einige Zeit, sicherlich aber nicht lange, in seiner Vaterstadt als Rhetor gewirkt zu haben, ehe er den Entschluſs faſste, in gänzlicher Zurückgezogenheit von dem verwirrenden Treiben der Welt ein streng mönchisches, einsiedlerisches Leben zu führen. Um das Mönchsleben aber aus eigener Anschauung kennen zu lernen, unternahm Basilios im Winter des Jahres 360 eine gröſsere Reise durch Syrien, Palästina und Ägypten, von der er erst, nachdem er längere Zeit durch Krankheit in Alexandria zu weilen gezwungen war, im Winter des folgenden Jahres zurückkehrte, um sich dann sofort in die schon von seiner Mutter und Schwester zuvor erwählte Einsamkeit in Pontus zurückzuziehen. Hatte er anfangs gehofft, als Genossen seinen Freund Gregorios von Nazianz dahin mitzunehmen, so muſste er diesem Wunsche bald entsagen, da Gregorios Pflichten gegen seine alten Eltern zu erfüllen hatte, sich somit dem Mönchsleben ausschlieſslich zu widmen

1) Vita S. Basilii, Cap. II, 5, S. XLIIID.

verhindert war. Nur auf kurze Zeit folgte dieser den wiederholten, dringenden Einladungen seines Basilios in die Einsamkeit. Hier lebten nun beide Freunde einzig sich selbst und ihrem Gotte in erhebender Gebetsgemeinschaft und gemeinsamer Arbeit in Garten und Haus; hier durchforschten beide gemeinsam vor allem die heilige Schrift und fertigten jene Auszüge aus den weitläuftigen Schrifterklärungen des Origenes, die wir unter dem Namen der Philokalia (Socr. Hist. eccl. IV, 26) noch besitzen; hier sammelte Basilios die sittlichen Vorschriften aus dem Neuen Testamente. Dies ist der Zeitpunkt, in welchem wir von einer ersten eindringenden Lesung und Durchforschung der hl. Schrift durch Basilios wissen. Wenn also der unter des Basilios Namen überlieferte erste Brief an Apollinarios echt sein soll, so mufs er in dieser Zeit, d. h. im Jahre 361 geschrieben sein. Es wäre somit, statt der beiden Zahlangaben im 226. und 224. Briefe: κ' und κε', zu schreiben: ιε' (d. h. 15 Jahre), Zahlzeichen, aus welchen sich die Entstehung der ersten beiden durch einfache Verschreibung sehr leicht erklärt. Mit dieser so einfachen Textesbesserung, wie sie in hundert ähnlichen Fällen in Schriftwerken des Altertums bei Zahlangaben hat vorgenommen werden müssen [1], setzen wir nicht nur den unbezweifelt echten Basilios mit sich selbst in die notwendige Übereinstimmung, sondern gewinnen auch durch diese 15 Jahre für eine geschichtlich zutreffende Auslegung des angezweifelten Briefes den einzig richtigen Gesichtspunkt.

Gregorios von Nazianz hat den Berichterstatter wieder

---

1) Ich verweise z. B. auf Suidas, der die Kapitelzahl der kirchlichen Hierarchie des Dionysios auf 15 (ιε') angiebt, während, wie Hipler in seinem „Dionysius, der Areopagite" (Regensburg, Manz, 1861), S. 130 überzeugend nachweist, jedenfalls statt ιε' nur ε' zu lesen ist, so dafs das berühmte Werk des Dionysios fünf Kapitel enthielt. Diese Zahl wird nicht nur aus des Schriftstellers sorgfältiger Gliederung des Inhalts als die richtige erkannt, sondern auch durch den syrischen Kommentar des Johannes von Dara bestätigt, der nur fünf Kapitel enthält, ohne dafs die Handschrift auch nur die geringste Spur der Unvollständigkeit zeigte.

verlassen, wie es am Schlusse des Briefes heifst: *τὸν μετὰ τῶν γονέων ἑλόμενος βίον αὐτοῖς σύνεστιν*, er hat Pflichten gegen seinen greisen, von Gegnern bedrängten Vater zu erfüllen gehabt und ist von dem Freunde wahrscheinlich kurz vor Weihnachten des Jahres 361 wieder geschieden. Dafs aber nicht etwa der zweite Besuch des wider Willen zum Presbyter geweihten und vor der Anerkennung dieser Thatsache flüchtenden Gregorios bei Basilios um das Epiphanienfest 362 gemeint ist, von welchem er gegen Ostern 362 nach Nazianz zurückkehrte, dafür dürfte sich der Eingang des Briefes geltend machen lassen. Gerade des Basilios Reise durch Syrien, Palästina, Ägypten giebt hier, wie ich meine, den Schlüssel. In den Anfang der sechziger Jahre fällt die Blütezeit des Ruhmes des Laodiceners. Höchst wahrscheinlich hatte Basilios denselben persönlich kennen gelernt oder doch durch Hörensagen überall in Syrien einen gewaltigen Eindruck von dem Manne bekommen, der damals als der beredteste und schneidigste Verteidiger des Christentums auf dem Plane stand, der gegen den gefürchteten Porphyrios und seine funfzehn Bücher „Wider die Christen" ein bewundertes Werk von dreifsig Büchern geschrieben hatte und das Nicänum gegen Arianer und Semiarianer mit Nachdruck und Geschick fort und fort in Schutz zu nehmen nicht müde ward. Was Wunder, wenn der jugendliche und für die Schrift begeisterte harmlose Basilios, gleich dem in Glaubensdingen doch so viel vorsichtigeren und argwöhnischen Epiphanios später, voll Bewunderung zu Apollinarios aufschaute und in der Abgeschiedenheit seines poetischen Stilllebens bei Durchforschung der heiligen Schrift bei ihm aufstofsenden Schwierigkeiten sich an keinen Besseren und Kundigeren um Rat und Auskunft zu wenden wufste als an den Laodicener Apollinarios? „Als Laie an einen Laien" erklärt Basilios an Apollinarios geschrieben zu haben. Was will er damit sagen? Der Ausdruck scheint mir eine zwiefache Möglichkeit der Erklärung zuzulassen. Vielleicht wollte Basilios durch denselben andeuten, dafs er selbst nicht blofs um die angegebene Zeit noch Laie war, was wir sicher wissen, sondern

dafs auch Apollinarios damals noch Laie war, was wir nicht sicher wissen. Noch im Jahre 359 nämlich auf der Synode zu Seleucia in Isaurien tritt als Bischof von Laodicea ein gewisser Georgios auf. Im Jahre 362 dagegen bei Gelegenheit der von Athanasios berufenen Kirchenversammlung in Alexandria erscheinen dort bevollmächtigte Abgesandte des Apollinarios, was doch wohl nur einen rechten Sinn hat, wenn Apollinarios damals schon Bischof war[1]. Die andere Möglichkeit der Auffassung jener Worte des Basilios würde die sein, dafs derselbe durch den in den beiden Briefen vom Jahre 375 wiederkehrenden Ausdruck nur den Ton und das allgemeine Gepräge seiner Briefe als harmlos, vertraulich, mit keinem dogmatischen Mafsstab zu messen, im Gegensatz zu der amtlichen, auf die verantwortungsvolle Stellung besonders in Glaubenssachen stets gebührend Rücksicht nehmende Ausdrucksweise des Bischofs

---

1) So nennt ihn, wie ich der Anmerkung Henri Valois' zu Philostorg. VIII, 15 entnehme, Athanasios in dem von ihm im Jahre 362 nach der alexandrinischen Kirchenversammlung an Eusebios und Lucifer gerichteten Schreiben: *παρῆσαν δὲ καί τινες Ἀπολλιναρίου τοῦ ἐπισκόπου μονάζοντες, παρ' αὐτοῦ εἰς τοῦτο πεμφθέντες.* Wie hier nun aber zu vermitteln ist, vermag ich mit Sicherheit nicht zu sagen. Denn es ist auffallend, dafs unter den Unterzeichnern des von der Versammlung zwar arianisch gesinnter, damals aber aus Liebedienerei gegen den Machthaber dem Nicänum zustimmender Bischöfe in Antiochia an Kaiser Jovianus im Jahre 363 gerichteten Schreibens (Socrat. III, 25; Sozom. VI, 4) noch ein gewisser Pelagios als Bischof von Laodicea genannt wird, betreffs dessen Sozomenos ausdrücklich das die Stadt von dem gleichnamigen Laodicea „am Libanon“ unterscheidende Merkmal „das syrische“ (*Πελάγιος ὁ Λαοδικείας τῆς Σύρων*) hinzufügt, womit eben die Stadt unseres Apollinarios gemeint ist. Hat etwa Apollinarios ähnlich wie einst Origenes und später Lucianus in Antiochia als *διδάσκαλος τῆς ἐκκλησίας*, wenigstens in den Jahren, von denen hier die Rede ist, aufserhalb der Kirche von Laodicea gestanden, besonders seitdem er, wie Lucianus, mehr und mehr Haupt einer Schule wurde? Diese Frage darf jedenfalls hier aufgeworfen werden. Vgl. Harnack's „Lehre der zwölf Apostel“ in „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur“, Bd. II, S. 136 u. 137 mit den Anmerkungen 59 und 60.

habe kennzeichnen wollen, wofür man sich besonders auf die aus dem 224. Briefe mitgeteilten Worte berufen könnte.

Doch schon die Thatsache allein, daſs Basilios sich an Apollinarios wie an einen Lehrer, ja wie an den einzigen Lehrer der Kirche fragend gewendet, ist, wie wir gesehen, Cotelier unangenehm und verdächtig gewesen. Ich frage, aus welchem Grunde? Ist es nicht bekannt, daſs Philostorgios den Apollinarios als Lehrer der Kirche u. a. weit über Athanasios stellte, ja daſs er den letzteren im Vergleich zu Apollinarios, Basilios und dem Nazianzener, einen Schulknaben zu nennen kein Bedenken trug? Man wird dagegen einwenden, daſs des Philostorgios als eines Arianers Urteil über Athanasios, das Haupt der siegreichen gläubigen Kirche, parteiisch und befangen und deswegen überhaupt zu beanstanden sei [1]. Nun wohl; aber an wen sollte sich denn Basilios damals überhaupt wenden? Athanasios war 356, zum drittenmal verbannt, in die Wüste verschwunden, aus deren geheimnisvollen Verstecken er erst nach Konstantius' Tode (3. November 361) durch Julianus' alle verbannten Bischöfe zurückberufende Verfügung im Anfang des Jahres 362 zu seinem bischöflichen Sitze heimkehrte. Als Basilios in Alexandria weilte, fand er daher Athanasios jedenfalls nicht vor, ja er hat vielleicht nicht einmal das geringste von seinem Aufenthalte gehört, da dieser nur den Vertrautesten bekannt sein konnte. Wenn zu irgendeiner Zeit, so stand damals Apollinarios unbestritten als die glänzendste Leuchte der christlichen Wissenschaft da, und es war nur naturgewäſs, wenn ein so hervorragender jüngerer Vertreter derselben, wie Basilios, sich an Apollinarios, den er, wie ich schon bemerkte, höchst wahrscheinlich auf seiner Reise persönlich kennen lernte, um Rat und Auskunft in

---

1) Von philosophisch hervorragenden Christen wird allein Apollinarios von Nemesios in seinem Werke *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* dreimal angeführt und berücksichtigt, Origenes nur zweimal, Eunomios einmal, von allen anderen sonst gefeierten zeitgenössischen Lehrern der Kirche niemand. Ich denke, diese Zahlen reden auch eine Sprache, und zwar eine solche, die mit des arianischen Geschichtschreibers Urteil vortrefflich zusammenstimmt.

Fragen wandte, wegen deren schriftgemäfser Begründung der angehende Schriftforscher noch in Verlegenheit war, ohne dafs darum zwischen beiden Männern von einem Verhältnis des Schülers zum Lehrer die Rede zu sein braucht, was ja auch von Basilios im 244. Briefe ausdrücklich in Abrede gestellt wird.

Bis hierher sehen wir die in dem des Basilios Namen tragenden Briefe berührten geschichtlichen Verhältnisse und Voraussetzungen auf das beste mit den uns sonst bekannten Thatsachen aus dem Leben des Basilios im Einklang. Dasselbe ist aber auch inbezug auf den weiteren Inhalt des Briefes der Fall.

Basilios hatte auf seiner Reise durch Syrien, Palästina und Ägypten im Jahre 360 überall die verschiedenen Mönchsgesellschaften besucht und sich an dem Vorbilde jener ein so entsagungsvolles Leben führenden Männer gestärkt und zur Nachfolge begeistern lassen, nur eine Erscheinung, die ihm allerorten entgegentrat, trübte ihm diese Zeit der Begeisterung für die, wie er mit vielen seiner Zeitgenossen meinte, höchsten Ziele der christlichen Sittlichkeit: es waren die unseligen Zerwürfnisse und Spaltungen innerhalb der Kirche, von denen der Osten besonders in jenen Jahren wiederhallte. Ja heimgekehrt hatte er in seiner eigenen Vaterstadt Cäsarea an dem Beispiel des Bischofs Dianios nicht minder wie an dem Geschick des Bischofs von Nazianz, Gregorios, des Vaters seines vertrautesten Freundes, in welches dieser selbst vermittelnd und versöhnend einzugreifen höchst wahrscheinlich gerade zu oder unmittelbar nach der Zeit seines Aufenthaltes bei Basilios in Pontus berufen war, die unheilvolle Wirkung der damaligen Glaubenszänkereien persönlich kennen gelernt. Es handelt sich hier besonders um die Bestimmungen der von Konstantius im Jahre 359 nach Ariminum für die abendländischen Bischöfe, und nach Seleucia in Isaurien für die morgenländischen Bischöfe ausgeschriebenen Kirchenversammlungen, deren Verhandlungen und Wechselfälle zu erzählen natürlich nicht meine Absicht ist. Es soll hier nur das Wichtigste und

zum Verständnis unseres Briefes Notwendigste hervorgehoben werden.

Gegen des Kaisers Willen hatten die in Ariminum versammelten Bischöfe das nicänische Glaubensbekenntnis voll und ganz bestätigt, insbesondere hatten sie, unter Abweisung und Verurteilung der arianischen Meinungen im allgemeinen, wie im besonderen der Hauptverteidiger derselben, den Gebrauch des vielumstrittenen Wortes „Wesen“ (*οὐσία*) gebilligt, hatten sich dann aber unter den Willen des von den Arianern geleiteten Kaisers gebeugt, als dieser auf einer kleineren zu Nike in Thracien abgehaltenen Versammlung der von den verurteilten Arianern vorgelegten Glaubensformel die kaiserliche Bestätigung erteilte. Die Hauptsätze, auf welche es da ankommt, sind die gegen das Nicänum gerichteten, von den arianischen Führern Ursacius und Valens in einer schon zu Ariminum veröffentlichten Glaubenserklärung also gefaſsten (Socr. II, 37, S. 133): „Es erschien (aber) angemessen, die Bezeichnung Wesen (*οὐσία*), wegen des einfacheren Gebrauchs derselben seitens der Väter und weil sie, als dem gewöhnlichen Volke unbekannt, Anlaſs zu Argernis giebt und sich in den heiligen Schriften nicht findet, zu beseitigen und des Ausdrucks Wesen (*οὐσία*), wenn von Gott die Rede ist, in Zukunft überhaupt gar keine Erwähnung zu thun, weil die heiligen Schriften nirgends des Wesens des Vaters und des Sohnes erwähnen: für ähnlich (*ὅμοιον*) aber erklären wir den Sohn dem Vater in allen Beziehungen (*κατὰ πάντα*), wie auch die heiligen Schriften aussagen und lehren“. — Bezeichnend für die Schwankungen innerhalb der nicänischen Partei sind auch die Vorgänge auf der im September 359 zu Seleucia in Isaurien eröffneten Kirchenversammlung. Auch hier standen sich Arianer und Nicäner schroff gegenüber, an der Spitze jener Akakios, an der Spitze dieser Bischof Georgios von Laodicea in Syrien. Während Akakios, ebenso wie Ursacius und Valens, in seiner Glaubenserklärung aussagte (Socr. II, 40, S. 149): „Da (aber) die Ausdrücke *ὁμοούσιον* und *ὁμοιούσιον* in den vergangenen Zeiten viele verwirrt haben und noch jetzt verwirren, . . . so ver-

werfen wir beide Bezeichnungen als der Schrift fremde; ... die Ähnlichkeit des Sohnes aber mit dem Vater (*τὸ δὲ ὅμοιον τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸν πατέρα*) bekennen wir ausdrücklich" —: stand die Gegenpartei fest zum nicänischen Glaubensbekenntnis, verwarf aber merkwürdigerweise das *ὁμοούσιον*. — Zu den Bischöfen, welche der kaiserlichen Gewalt gewichen waren, d. h. das zu Nike festgestellte arianische Bekenntnis, welches dann auch von den in Ariminum versammelten nicänisch gesinnten Vätern erzwungen war, unterschrieben hatten, gehörten auch Dianios, der Bischof von Cäsarea, ein ehrwürdiger Mann voll priesterlicher Würde, zu welchem Basilios schon von Kindheit an mit Liebe emporgeblickt hatte, und der alte Bischof Gregorios von Nazianz. Basilios, der um dieses Schrittes willen alle kirchliche Gemeinschaft mit dem alten Bischof abgebrochen hatte, versöhnte sich mit Dianios, als er 361 an das Schmerzenslager des todkranken Greises gerufen wurde; Gregorios der Jüngere mufste zu gleicher Zeit für seinen Vater eintreten, um die über den durch die Not erzwungenen Schritt desselben auf das äufserste erbitterten Mönche zu beruhigen und den dadurch gestörten Frieden in der Gemeinde wieder herzustellen.

Das sind die geschichtlichen Verhältnisse, auf die unser Brief blickt, aus denen heraus er geschrieben worden ist. Auf nichts anderes, meine ich, als die Umtriebe und Erfolge der Arianer beziehen sich die Worte des Briefes: *οἱ πάντα φύροντες καὶ λόγων καὶ ζητημάτων τὴν οἰκουμένην ἐμπλήσαντες τὸ τῆς οὐσίας ὄνομα, ὡς ἀλλότριον τῶν θείων λογίων, ἐξέβαλον.* Innerhalb dieser Streitigkeiten konnte einem edlen, friedliebenden Geiste wie Basilios, der eben in die christliche Wissenschaft und die sie bewegenden Fragen die ersten Schritte that, wohl beklommen werden. Die Gegner verwarfen auf Grund der Schrift die Hauptbestimmung des Nicänums, wer hatte nun recht? Er selbst, noch in den Anfängen der Schriftforschung stehend und darum unfähig, sich ein selbständiges Urteil zu bilden, weifs nichts Besseres zu thun, als sich an den grofsen Lehrer Apollinarios nach Laodicea zu wenden mit der Bitte, ihm

Auskunft zu erteilen, ὅπως τε οἱ πατέρες αὐτῷ ἐχρήσαντο, καὶ — die schriftgemäſse Begründung liegt ihm besonders am Herzen — εἰ μηδαμοῦ εὗρες ἐν τῇ γραφῇ κείμενον, sodann aber wünscht er auch eine genauere Aufklärung betreffs des ὁμοούσιον: τίνα τὴν διάνοιαν ἔχει, καὶ πῶς ἂν ὑγιῶς λέγοιτο ἐφ᾽ ὧν οὔτε γένος κοινὸν ὑπερκείμενον θεωρεῖται, οὔτε ὑλικὸν ὑποκείμενον προϋπάρχον, οὔτε ἀπομερισμὸς τοῦ προτέρου εἰς τὸ δεύτερον. Die Bitte πῶς οὖν χρὴ λέγειν ὁμοούσιον τὸν υἱὸν τῷ πατρί, εἰς μηδεμίαν ἔννοιαν τῶν εἰρημένων καταπίπτοντας, θέλησον ἡμῖν πλατύτερον διαρθρῶσαι — begründet er, ganz seiner auch sonst im Anfang hervortretenden, dem semiarianischen sich nähernden Standpunkte[1] entsprechend, mit der Wendung: ἡμεῖς μὲν γὰρ ὑπειλήφαμεν, ὅπερ ἂν εἶναι καθ᾽ ὑπόθεσιν τοῦ πατρὸς οὐσία ληφθῇ, τοῦτο εἶναι πάντως ἀναγκαῖον καὶ τὴν τοῦ υἱοῦ λαμβάνεσθαι. ὥστε εἰ φῶς νοητὸν ἀΐδιον ἀγέννητον τὴν τοῦ πατρὸς οὐσίαν τις λέγοι, φῶς νοητὸν ἀΐδιον γεννητὸν καὶ τὴν τοῦ μονογενοῦς οὐσίαν ἐρεῖ. πρὸς δὲ τὴν τοιαύτην ἔννοιαν δοκεῖ μοι ἡ τοῦ ἀπαραλλάκτως ὁμοίου φωνὴ μᾶλλον ἤπερ ἡ τοῦ ὁμοουσίου ἁρμόττειν.

Alle bisher dargelegten Umstände sprechen für die Abfassung im Jahre 361, und die dem Schreiben zugrunde liegenden persönlichen und allgemein geschichtlichen Beziehungen sind, ganz abweichend von der Art und Weise bewuſster Fälschungen, so deutliche und bestimmte und mit den hervorgehobenen Verhältnissen so genau übereinstimmende, daſs wir kein Bedenken tragen dürfen, den Brief als ein echtes Schreiben des Basilios anzuerkennen.

Mit der Feststellung dieser Thatsache ist gleichzeitig zunächst für den in der Handschrift als Antwort des Apollinarios überlieferten Brief ein günstiges Vorurteil geschaffen. Lassen wir zuvörderst den Wortlaut des Briefes

---

1) In der Praefatio zum 3. Bande ihrer Ausgabe der Werke des Basilios bemühen sich die Benediktiner redlich, desselben volle Rechtgläubigkeit zu erweisen und gegen alle erhobenen Zweifel zu verteidigen.

folgen; es mangelt ihm eine förmliche Aufschrift, wir lesen nur:

Βασιλείῳ Ἀπολλινάριος.

Φιλοθέως πιστεύεις καὶ φιλολόγως ζητεῖς, καὶ παρ᾽ ἡμῶν τὸ πρόθυμον ὀφείλεται διὰ τὴν ἀγάπην, εἰ καὶ τὸ ἱκανὸν τῷ λόγῳ μὴ ἕποιτο διά τε τὸ ἡμέτερον ἐνδεὲς καὶ τὸ τοῦ πράγματος ὑπερφυές. οὐσία μία οὐκ ἀριθμῷ μόνον λέγεται, ὥσπερ λέγεις, καὶ τὸ ἐν μιᾷ περιγραφῇ, ἀλλὰ καὶ ἰδίως ἀνθρώπων δύο καὶ ἄλλου ὁτουοῦν τῶν κατὰ γένος ἑνιζομένων· ὥστε ταύτῃ γε καὶ δύο καὶ πλείονας ταὐτὸν εἶναι κατὰ τὴν οὐσίαν, καθὸ καὶ πάντες ἄνθρωποι Ἀδάμ ἐσμεν, εἷς ὄντες, καὶ Δαβὶδ ὁ τοῦ Δαβὶδ υἱός, ὡς ταὐτὸν ὢν ἐκείνῳ· καθὰ καὶ τὸν υἱὸν λέγεις καλῶς τοῦτο εἶναι κατὰ τὴν οὐσίαν, ὅπερ ὁ πατήρ. οὐδὲ γὰρ ἑτέρως ἂν ἦν θεὸς ὁ υἱός, ἑνὸς ὁμολογουμένου καὶ μόνου θεοῦ τοῦ πατρός· ὥς που καὶ εἷς Ἀδάμ, ὁ ἀνθρώπων γενάρχης, καὶ εἷς Δαβίδ, ὁ τοῦ βασιλείου γένους ἀρχηγέτης. ταύτῃ γέ τοι καὶ ἓν εἶναι γένος ὑπερκείμενον ἢ μίαν ὕλην ὑποκειμένην ἐπὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ περιαιρεθήσεται τῶν ὑπονοιῶν, ὅταν τὴν γεναρχικὴν παραλάβωμεν ἰδιότητα τῆς ἀνωτάτω ἀρχῆς καὶ τὰ ἐκ τῶν γεναρχῶν γένη πρὸς τὸ ἐκ τῆς μιᾶς ἀρχῆς μονογενὲς γέννημα. μετρίως γὰρ τὰ τοιαῦτα εἰς ὁμοίωσιν ἔρχεται, καθὸ μηδὲ τοῦ Ἀδάμ, ὡς θεοπλάστου, καὶ ἡμῶν, ὡς ἀνθρωπογεννήτων, ἓν ὑπέρκειται γένος, ἀλλ᾽ αὐτὸς ἀνθρώπων ἀρχή· μήτε ὕλη κοινὴ αὐτοῦ τε καὶ ἡμῶν, ἀλλ᾽ αὐτὸς ἡ πάντων ἀνθρώπων ὑπόθεσις· μήτε μὴν τοῦ Δαβὶδ καὶ τοῦ γένους τοῦ Δαβὶδ προεπινοεῖται, καθὸ Δαβίδ, ἐπείπερ ἡ τοῦ Δαβὶδ ἰδιότης ἀπὸ τοῦ Δαβὶδ ἔρχεται, καὶ ἡ ὑπόθεσις τῶν ἐξ αὐτοῦ πάντων αὐτός. ἀλλ᾽, ἐπειδὴ ταῦτα ἀπολείπεται, καθό εἰσιν ἕτεραι κοινότητες ἀνθρώπων ἁπάντων πρὸς ἀλλήλους, οἷαι ἂν ἀδελφῶν, ἐπὶ δὲ πατρὸς καὶ υἱοῦ τοιοῦτον οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ τὸ ὅλον πατὴρ ἀρχὴ καὶ υἱὸς ἐκ τῆς ἀρχῆς. οὐκοῦν οὐδὲ ἀπομερισμὸς τοῦ προτέρου εἰς τὸ δεύτερον, ὥσπερ ἐπὶ σωμάτων, ἀλλ᾽ ἀπογέννησις· οὐδὲ γὰρ ἡ πατρὸς ἰδιότης καθάπερ εἰς υἱὸν ἀπομέρισται, ἀλλ᾽

ἡ τοῦ υἱοῦ ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς ἐκπέφηνε, ταὐτὸν ἐν ἑτερότητι καὶ ἕτερον ἐν ταυτότητι· καθὸ λέγεται πατέρα εἶναι ἐν υἱῷ καὶ υἱὸν ἐν πατρί. οὔτε γὰρ ἡ ἑτερότης ἁπλῶς φυλάξει τὴν ἀλήθειαν τῆς υἱότητος, οὔτε ἡ ταυτότης αὖ τὸ ἀμέριστον τῆς ὑποστάσεως· ἀλλ᾽ ἑκάτερον σύμπλοκον καὶ ἑνοειδές, ταὐτὸν ἑτέρως καὶ ἕτερον ὡσαύτως· ἵνα τις τὰ ῥήματα μὴ ἐφικνούμενα τῆς δηλώσεως ἐκβιάσηται· βεβαιοῦντος ἡμῖν τοῦ κυρίου τὴν ἔννοιαν καὶ ἐν τῷ μείζονα μὲν ἐν ἰσότητι παριστάναι τὸν πατέρα, τὸν δὲ υἱὸν ἐν ὑποβάσει τὸ ἴσον ἔχοντα· ὅπερ ἐδίδαξεν ἐν ὁμοειδεῖ μέν, ὑφειμένῳ δὲ φωτὶ νοεῖν τὸν υἱόν, μὴ τὴν οὐσίαν ἐξαλλάττοντας, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ ὑπερβεβληκὸς καὶ ἐν ὑφέσει θεωροῦντας. οἱ μὲν γὰρ τὴν οὐσίαν ἐν οὐδεμιᾷ ταυτότητι παραδεξάμενοι, τὴν ὁμοίωσιν ἔξωθεν φέροντες, τῷ υἱῷ προστιθέασιν· ὃ δὴ καὶ ἕως ἀνθρώπων διαβαίνει τῶν ὁμοιουμένων τῷ θεῷ. οἱ δὲ τὴν ὁμοίωσιν τοῖς ποιήμασι πρέπουσαν εἰδότες, ἐν ταυτότητι μὲν τὸν υἱὸν συνάπτουσι πατρί· ὑφειμένῃ δὲ τῇ ταυτότητι· ἵνα μὴ αὐτὸς ὁ πατὴρ ᾖ ἢ μέρος πατρός, ἃ δυνατῶς παρίσταται τῷ „ἄλλος υἱός“. οὕτως θεός, οὐχ ὡς ἐκεῖνος, ἀλλ᾽ ὡς ἐξ ἐκείνου, οὐ τὸ πρωτότυπον, ἀλλ᾽ εἰκών. οὕτως ὁμοούσιος ἐξῃρημένως παρὰ πάντα καὶ ἰδιαζόντως, οὐχ ὡς τὰ ὁμογενῆ, οὐχ ὡς τὰ ἀπομεριζόμενα, ἀλλ᾽ ὡς ἐκ τοῦ ἑνὸς γένους καὶ εἴδους τῆς θεότητος ἓν καὶ μόνον ἀπογέννημα, ἀδιαιρέτῳ καὶ ἀσωμάτῳ προόδῳ· καθ᾽ ἣν μένον τὸ γεννῶν ἐν τῇ ἀγεννήτῳ ἰδιότητι προῆλθεν εἰς τὴν γεννητικὴν ἰδιότητα.

---

9. *πλείονας*] *πλείονα* C., am Rande f. *πλείονας*, ebenso B. — 38. Joh. 14, 10. — 44. *μείζονα μὲν ἐν ἰσότητι*] *μείζων μὲν ἰσότητι* C., f. *μείζονα μὲν ἐν ἰσ.* am Rande, ebenso B. — Joh. 14, 28. — 54. *ᾖ*] notwendig, wohl wegen des folgenden *ἢ* von einem flüchtigen Schreiber ausgelassen, fehlt bei C. und B. — 55. *οὕτως*] *οὗτος* C. B. — 61. *ἀγεννήτῳ*] *γεννητικῇ* C. B. — 62. *εἰς τὴν γεννητικὴν*] C., f. *γεννητὴν* am Rande, *ἐν τὴν γεννιτικὴν* B. sinnlos, am Rande *γεννητήν.*

Wenn Cotelier in übertriebener Besorgnis, die Rechtgläubigkeit des Basilios zu retten, sämtliche Briefe für un-

echt und zwar im besonderen für Fälschungen vonseiten der Apollinaristen erklärte, so werden wir wenigstens für die des Apollinarios Namen tragenden Briefe von vornherein annehmen dürfen, dafs sie das Gepräge der Lehrweise und vielleicht auch der Lehrbesonderheiten des Apollinarios zeigen werden. Ja Cotelier vermeinte wie überhaupt arianische Irrlehren, so insbesondere apollinaristische Ketzereien in den Briefen entdeckt zu haben. Wenn aber sogar die Benediktiner, wie ich zuvor schon bemerkte, versichern, dergleichen nicht bemerkt zu haben; so wird eine andere Begründung gesucht werden müssen. Weil Apollinarios nun einmal als Ketzer verdammt wurde, so mufs auch alles, was von ihm herrührt, anrüchig und verdächtig sein. Cotelier hebt selbst hervor, dafs die Briefe von schwierigen Schriftstellen und von der heiligen Trinität handeln, läfst aber dabei völlig die Thatsache aus den Augen, dafs Apollinarios in der Lehre von der Dreieinigkeit durchaus rechtgläubig lehrte, dafs er ein höchst verdienstvoller Bestreiter der Arianer war und neben Gregorios von Nazianz und Basilios als ein tapferer Verteidiger des Nicänums genannt wird. Es ist darum vergebliche Mühe, in dem vorliegenden Briefe, welcher auf des Basilios Frage nach der Bedeutung des Begriffs *οὐσία* genau eingehend, diesen sowie seine Stellung in der Dreieinigkeit sorgfältig erörtert, apollinaristische Ketzereien zu suchen, die ja bekanntlich erst zutage traten, als Apollinarios, jedenfalls später als 361, es unternahm, die bisher auf dem Grunde des Nicänums gewonnenen trinitarischen Ergebnisse für die Christologie zu verwerten. Das ganze Schreiben bewegt sich auf dem Boden des Nicänums und ist in jeder Beziehung der Trinitätslehre entsprechend, welche wir auch sonst als die des Apollinarios kennen. So hat er sie im dritten Teile der erhaltenen *Κατὰ μέρος πίστις* [1], so in der von mir aus der pseudojustinischen *Ἔκθεσις πίστεως* herausgeschälten Schrift *Περὶ*

1) Im Anhange von Lagarde's Ausgabe des Titus Bostrenus contra Manichaeos. S. 106, 17—107, 34 und in Migne's Patrol. Graec. X, S. 1109C—1112D.

τριάδος [1] niedergelegt. Der den Inhalt des Briefes bildende Nachweis, wie das eine Wesen der Gottheit (μία οὐσία) begrifflich zu fassen und mit dem Wesen des Sohnes zu vermitteln, oder wie das ὁμοούσιον zu denken, hat besonders durch die Verwendung des Beispiels Adam's, des Anfangs und der Grundlage des Menschengeschlechts (Z. 23 αὐτὸς ἀνθρώπων ἀρχή, Z. 25 αὐτὸς ἡ πάντων ἀνθρώπων ὑπόθεσις), viel Ähnlichkeit nicht bloſs mit den Ausführungen des Gregorios von Nazianz [2], sondern ganz besonders mit der völlig gleichartigen, ebenfalls an das Beispiel Adam's und dessen Verhältnis zum menschlichen Geschlecht geknüpften Darstellung in *Περὶ τριάδος*, S. 373 CD.

Wenn der Schreiber dem Basilios bestätigt: καὶ τὸν υἱὸν λέγεις καλῶς τοῦτο εἶναι κατὰ τὴν οὐσίαν, ὅπερ ὁ πατήρ. οὐδὲ γὰρ ἑτέρως ἂν ἦν θεὸς ὁ υἱός, ἑνὸς ὁμολογουμένου καὶ μόνου θεοῦ τοῦ πατρός, so erinnert das an die gegen die drei Personen (τρία πρόσωπα) des Sabellios gerichteten Aussprüche in des Apollinarios *Κατὰ μέρος πίστις*, besonders S. 107, 20ff.: οὕτω δὴ καὶ θεὸν ἕνα φαμὲν τὴν τριάδα, ἀλλ' οὐχ ὡς ἐκ συνθέσεως τριῶν ἕνα εἰδότες (μέρος γὰρ ἅπαν ἀτελὲς τὸ [ἐκ] συνθέσεως ὑφιστάμενον), ἀλλ' ὡς, ὅπερ ἐστὶν ὁ πατὴρ ἀρχικῶς τε καὶ γεννητικῶς, τοῦτο ὄντα τὸν υἱόν, εἰκόνα καὶ γέννημα τοῦ πατρός. Auch der Z. 43ff. gegebene Nachweis, warum der Vater gröſser genannt wird als der Sohn, weil nämlich die letzte Ursache vom Sein des Sohnes im Vater liegt, ist sachlich völlig übereinstimmend mit der des Nazianzeners [3]. Wie wenig Cotelier imstande war, Apollinarios in diesem Punkte Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, beweist seine Bemerkung zu der Erörterung des Briefes Z. 43ff. βεβαιοῦντος

---

1) Zeitschrift für Kirchengeschichte VI, S. 1—45 u. S. 503—549; Jahrbücher für protest. Theol. X, S. 326—341; Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. XXVI, S. 481—496.

2) Orat. XXXI, 15, S. 365. Ullmann, Gregorius von Nazianz, S. 239.

3) Orat. XXX, 7, S. 544. . . . ἢ δῆλον ὅτι τὸ μεῖζον μέν ἐστι τῆς αἰτίας, τὸ δὲ ἴσον τῆς φύσεως. Ullmann, Gregorius von Nazianz, S. 250.

ἡμῖν τοῦ κυρίου τὴν ἔννοιαν καὶ ἐν τῷ μείζονα μὲν ἐν ἰσότητι παριστάναι τὸν πατέρα, τὸν δὲ υἱὸν ἐν ὑποβάσει τὸ ἴσον ἔχοντα: „Docet nos historia et antiquitas ecclesiastica, Apollinarem instar Protei varium de trinitate et incarnatione diversimode scripsisse; atque aperte quidem circa posterius mysterium blasphemasse, circa prius vero aliquando catholice locutum, amplectendo fidem Nicaenam τοῦ ὁμοουσίου, deflexisse interdum ad Sabellianismum, vel ad Arianismum, et quemadmodum hoc in loco distinxisse gradus dignitatum, quae est κλῖμαξ οὐκ εἰς οὐρανὸν ἄγουσα, ἀλλ᾽ ἐξ οὐρανοῦ κατάγουσα, ut eleganter observat Greg. Naz. orat. 51.“ Dafs die Hineinziehung der späteren christologischen Lehren des Laodiceners und die Berufung auf die gleichfalls späteren Äufserungen des Nazianzeners, der nachweislich in seinem Übereifer, die apollinaristische Bewegung im Anfang der achtziger Jahre wissenschaftlich zu vernichten, des Apollinarios Lehre mifsverstanden oder doch Folgerungen aus ihr gezogen hat, welche Apollinarios niemals anerkennen konnte, hier durchaus am unrechten Orte stehen, bedarf hoffentlich keines besonderen Beweises.

Da wir des Basilios Brief an Apollinarios als echt haben anerkennen müssen, und da die auf diesen Brief ausführlich bezugnehmende Antwort, welche des Apollinarios Namen trägt, mit der uns sonst bekannten rechtgläubigen Trinitätslehre des Apollinarios genau stimmt, so wird es keinem begründeten Bedenken unterliegen können, den Brief als ein echtes Schreiben des Apollinarios anzusehen; ja dessen Wert wird für uns dadurch noch erhöht, dafs es aus einer Zeit stammt, aus welcher uns dogmatische Äufserungen des Laodiceners verhältnismäfsig wenige erhalten sind.

Bei dem folgenden kürzeren Schreiben des Basilios können wir uns gleichfalls kürzer fassen. Es lautet:

Τῷ δεσπότῃ μου τῷ αἰδεσιμωτάτῳ ἀδελφῷ Ἀπολλιναρίῳ Βασίλειος.

Διημάρτομεν τῶν προφάσεων, δι᾽ ὧν ἐνῆν προσειπεῖν σου τὴν εὐλάβειαν, καίτοι γε ἡδέως ἂν ἐπὶ τοῖς

γράμμασιν ἐκείνοις ἐπιστείλαντες. σὲ γὰρ ἐν σιωπῇ κατέχειν τὴν ἡδονὴν ἐπ᾽ ἐκείνοις ἤσθημεν. ὄντως γὰρ ἡμῖν ἔδοξας οἷος πεπνύσθαι (τῶν ἑρμηνευόντων δὲ σκιαὶ ἀΐσσουσιν) οὕτως ἐπ᾽ ἀσφαλοῦς τῆς διανοίας τὴν ἐξήγησιν ἄγων. καὶ νῦν δὴ πλέον ὁ ἔρως τῆς γνώσεως τῶν θείων λογίων ἅπτεται τῆς ψυχῆς μου. προβαλεῖν μὲν οὖν σοι τῶν ἀπορουμένων τινὰ ἀποκνῶ, μὴ δόξω πέρα τοῦ μέτρου ἐμφορεῖσθαι τῆς παρρησίας· σιωπᾶν δὲ πάλιν οὐ καρτερῶ, ὠδίνων καὶ ἔτι προσλαβεῖν ἐφιέμενος. ἄριστον οὖν μοι κατεφάνη πυθέσθαι σου, πότερον ἐφίῃς ἡμῖν, ὦ θαυμάσιε, ἐρωτᾶν τι τῶν ἀπορουμένων, ἢ χρὴ τὴν ἡσυχίαν ἄγειν. ὁπότερον δ᾽ ἂν ἀποκρίνῃ, τοῦτο φυλάξομεν τοῦ λοιποῦ. ἐρρωμένον τε καὶ εὔθυμον καὶ ὑπερευχόμενον ἔχοιμέν σε διαπαντός.

7. Homer. Odyss. κ, 495.

Der Brief ist ein überaus verbindlicher und den Apollinarios ehrender. Offenbar weil der Inhalt am wenigsten bedeutsam und von irgendwelchen Glaubenslehren völlig frei ist, dürfte Cotelier auf den Gedanken gekommen sein, in ihm etwa dasjenige Schreiben zu sehen, von welchem Basilios in der zuvor ausgehobenen Stelle des 224. Briefes mitteilt, es sei von seinen Gegnern gefälscht worden. „An haec epistola“ — sagt er — „sit illa Basilii interpolata, de qua superius, iuxta cum ignarissimis scio“. Gewiſs, möglich ist es, daſs gerade dieser Brief Gegnern in die Hände fiel und von ihnen gemiſsbraucht wurde, aber weiter läſst sich auch nichts darüber aussagen. Zweierlei nur bleibt wunderbar, einmal, warum, wenn es doch einmal auf Verleumdung und Verdächtigung des Basilios abgesehen war, die Gegner sich gerade dieses unbedeutenden Schreibens sollten bemächtigt haben und nicht frischweg das ihrem Zwecke Entsprechende selbst erfanden; sodann, wie überhaupt, bei Cotelier's Annahme der Unechtheit des Briefes, Arianer oder Apollinaristen auf den Gedanken gekommen sein sollen, einen derartigen Brief dem Basilios unterzuschieben, in welchem doch von Lehren und theologischen An-

sichten gar nicht, sondern nur von freundschaftlichen Beziehungen zu Apollinarios die Rede ist, welche ja Basilios an mehreren Stellen seiner Briefe unumwunden zugiebt.

Weit wichtiger und bedeutender und, was für diese kleine Briefsammlung wertvoll erscheint, zeitlich bestimmbar ist das Schreiben des Apollinarios, welches die Antwort auf des Basilios Brief bildet. Es lautet:

Τῷ δεσπότῃ μου τῷ ποθεινοτάτῳ ἀδελφῷ Βασιλείῳ Ἀπολλινάριος ἐν κυρίῳ χαίρειν.

Ποῦ μὲν ἤμην αὐτός, δέσποτα, ποῦ δὲ ἡ ποθεινοτάτη φωνὴ καὶ γράμμα τὸ σύνηθες; τί δὲ οὐ παρὼν ἀμύνεις, ἢ καὶ ἀπὼν παρακελεύει, πολέμου τοσούτου κατὰ τῆς εὐσεβείας ἐρρωγότος, καὶ ἡμῶν οἷον ἐν μέσῃ τῇ παρατάξει βοώντων πρὸς τοὺς ἑταίρους διὰ τὴν ἐκ τῶν πολεμίων βίαν. σὲ δὲ οὐδ᾽ ὅπως ἂν ζητήσωμεν, ἔχομεν· ἐπεὶ μηδὲ οὗ τυγχάνεις διατρίβων εὑρίσκομεν. ἀλλ᾽ ἐζήτησα μὲν ἐν τῇ Καππαδοκῶν, ἐπεὶ καὶ οὕτως ἤγγελλον οἱ ἐν Πόντῳ σοι περιτυχόντες, ἐπηγγέλθαί σε θᾶττον ἐπανήξειν· οὐχ εὗρον δὲ ἔνθα ἤλπιζον. νῦν δὲ ἔτι σε κατὰ τὴν αὐτὴν διάγοντα χώραν ἀκούσας, εὐθὺς τῷ μηνυτῇ καὶ τὸ γράμμα ἐνεχείρησα. ὅπερ δεξάμενος μὴ καὶ τοῦ ἀντιγράφειν ἀπόσχῃ, ὡς καὶ τούτου συναποδημοῦντος. ἴσθι δέ, ὡς ἐν τῷ μεταξὺ γέγονεν ἐπισκόπων ἐπιδημία τῶν ἀπ᾽ Αἰγύπτου καὶ γράμματα διεδόθη σύμφωνα παλαιοῖς γράμμασιν, τοῖς τε θείοις αὐτοῖς καὶ τοῖς καθ᾽ ὁμοφωνίαν τῶν θείων ἐν Νικαίᾳ γραφεῖσιν. ἀναγκαῖα δὲ ἦν ἡ μετ᾽ ἐξηγήσεως τῶν αὐτῶν ἐπανάληψις διὰ τὴν οὐχ ὑγιῆ τῶν κειμένων παρεξήγησιν, ἣν εἰσῆγον οἱ πάλαι μὲν ἄντικρυς ἀντιλέγοντες, νῦν δὲ τὴν ἀντιλογίαν ἐξηγήσεως σχήματι μεθοδεύσαντες· ἔνθα ἦν ἡ τοῦ ὁμοουσίου κακοῦργος ἀναίρεσις, ὡς οὐκ ὀφείλοντος νοεῖσθαι κατ᾽ οὐδεμίαν ἄρνησιν Ἑλληνικήν· ἀντεισαγωγὴ δὲ τοῦ ὁμοουσίου τὸ ὅμοιον κατ᾽ οὐσίαν, ὅπερ ἐπετηδεύθη χυδαίως ὀνομασθὲν καὶ κακοήθως νοηθέν· ἐπειδὴ ἡ ὁμοιότης τῶν ἐν οὐσίᾳ ἐστίν, οὐ τῶν οὐσιωδῶν· ἵνα δὴ οὕτως ὡμοιωμένη οὐσία νοῆται, οἷος ἂν εἴη καὶ ἀνδριὰς πρὸς βασιλέα. πρὸς ἅπερ ἀντε-

γράφη τὸ ὑπὸ τῶν εὐσεβῶν εἰδότων καὶ βουλομένων, ὅτι οὐχ ὅμοιον Θεῷ, ἀλλὰ Θεὸν δηλοῖ τὸ ὁμοούσιον, ὡς ἂν γέννημα γνήσιον καὶ τῆς αὐτῆς οὐσίας τῷ γεγεννηκότι. συνεισήγετο δὲ καὶ τὸ περὶ πνεύματος, ὡς ὑπὸ τῶν πατέρων ἐν τῇ αὐτῇ πίστει τῷ Θεῷ καὶ τῷ υἱῷ κειμένου, ὅτι ἐστὶν ἐν τῇ αὐτῇ Θεότητι. τὴν οὖν τῆς εὐσεβείας ταύτης πρεσβείαν, τίνα εἰκὸς ἦν οὕτως μετεῖναι, ὡς τὸν σπουδαιότατον, ἅμα τῷ δεσπότῃ μου Γρηγορίῳ, ὅς οὐδ᾽ αὐτὸς οὐδαμόθεν γράφει, οὐδὲ σημαίνει καθάπαξ οὐδέν. ἔρρωσο δέσποτα ποθεινότατε.

---

5. παρακελεύει oder auch παρακελεύῃ] παρακελεύεις C. B. — 6. τῇ] notwendig, fehlt bei C. B. — 9. μηδὲ] μὴ δὲ C. B.

Die Eingangszeilen zeigen uns Apollinarios von der liebenswürdigsten Seite, er lehnt des Basilios Auszeichnungen fein ab, indem er es ausspricht, wie lebhaft er den gewohnten freundschaftlichen Ton vermisse. Sodann erfahren wir, daſs er Basilios vergeblich in Kappadocien gesucht, trotzdem Leute, die ihn in Pontus getroffen, ihm den kappadocischen Aufenthalt desselben mit des Basilios Zusage baldiger Rückkehr mitgeteilt; Apollinarios hat darum, auf die weitere Kunde, daſs Basilios noch in Kappadocien weile, seinen Brief eben dahin gerichtet und bittet Basilios, dem Überbringer ja doch sofort Antwort mitzugeben. *Der hier gemeinte Zeitpunkt ist so deutlich wie nur möglich bezeichnet. Es ist das Jahr 362.* In diesem Jahre starb nämlich Bischof Dianios von Cäsarea. Als derselbe todkrank lag, verlieſs Basilios zum erstenmal seine pontische Einsamkeit, um sich, wie ich schon erwähnte, mit dem verehrten Manne, der leider auch zur Unterschreibung des Glaubensbekenntnisses von Ariminum gezwungen war, vor seinem Ende auszusöhnen. Basilios benutzte darauf die Gelegenheit, da er doch einmal „Flüchtling“ aus seinem Kloster geworden, seinem bereits Ende des Jahres 361 wieder nach Nazianz zurückgekehrten Freunde Gregorios einen Besuch zu machen. In dieser Zeit der Abwesenheit von Cäsarea traf jedenfalls des Apollinarios Bote dort ein, er

mufste unverrichteter Sache zurückkehren. Als darauf Apollinarios erfuhr, Basilios weile noch in Kappadocien, d. h. zur Zeit etwa in Nazianz, so sandte er seinen Boten dorthin. Für diesen Zusammenhang der Ereignisse und Nachrichten scheint mir die Thatsache zu sprechen, dafs Apollinarios am Schlusse ausdrücklich des Gregorios erwähnt und sich über seine Saumseligkeit im Briefschreiben beklagt. Konnte das wirkungsvoller geschehen als so, dafs diese Klage in einem Briefe laut ward, den Basilios in des Gregorios Hause empfangen und lesen und dem Freunde mitteilen mufste? Und — frage ich gleich weiter — konnte ein Fälscher auf so eigenartige persönliche Beziehungen geraten, die merkwürdigerweise mit den uns bekannten Verhältnissen auf das trefflichste zusammenstimmen?

Für die Abfassung des Briefes im Jahre 362 spricht nun aber auch der folgende Inhalt desselben. Apollinarios klagt über den Kampf, der gegen die Frömmigkeit sich erhoben, er selbst stehe inmitten der Schlachtordnung und rufe die Freunde zum Beistande wider die Gewalt der Feinde auf. Offenbar beziehen sich diese Äufserungen auf die ersten feindseligen Mafsregeln des Kaisers Julianus, welche die Wiederherstellung des Hellenismus zum Zwecke hatten und die gesamte Christenheit schwer trafen [1]. Genaueres entnehmen wir dem

1) Apollinarios ist derjenige, welcher in demselben Jahre dem bekannten, feindseligen Gesetze des Kaisers vom 17. Juni 362 seine von Sozomenos (V, 18) mit Recht gerühmte Schrift Ὑπὲρ ἀληθείας entgegensetzte, von welcher ich in dieser Zeitschrift, Bd. VII, S. 257—302, bewiesen zu haben glaube, dafs sie uns in der fälschlich dem Märtyrer Justinus beigelegten Schrift Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας noch vorliegt. In dieser Arbeit habe ich S. 260 aus Hilgenfeld's Besprechung der von Harnack in seiner Abhandlung „Die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter“ (Texte und Untersuchungen I, Heft 1) niedergelegten Ansichten (Zeitschr. f. wissensch. Theol. XXVI, S. 33) den Schlufs gezogen, dafs Hilgenfeld den Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας noch für eine echte Schrift des Märtyrers Justinus halte. Wie ich aus Hilgenfeld's Verwahrung gegen diese Schlufsfolgerung (Zeitschrift für wissensch.

folgenden Berichte des Apollinarios über die aus Ägypten zurückgekehrten Bischöfe und Mönche. Gemeint können nur diejenigen syrischen Bischöfe und Mönche sein, unter letzteren einige Abgesandte und Vertreter des Apollinarios, welche im Jahre 362 an der bald nach seiner Rückkehr von Athanasios in Alexandria abgehaltenen Kirchenversammlung teilgenommen hatten. Das Schreiben, welches sie mitbrachten und in Umlauf setzten, *σύμφωνα παλαιοῖς γράμμασιν, τοῖς τε θείοις αὐτοῖς καὶ τοῖς καθ' ὁμοφωνίαν τῶν θείων ἐν Νικαίᾳ γραφεῖσιν*, kann nur das Synodalschreiben des Athanasios sein. In demselben wird selbstverständlich das *ὁμοούσιον* des Nicänums festgehalten, und die Verhandlungen, deren Ergebnisse darin niedergelegt sind, zeigen deutlich, wie sehr es dem alternden Athanasios, der sein Leben lang für den Sieg des *ὁμοούσιον* gekämpft, nur um dies wesentlichste Stück des Glaubens zu thun war und „wie wenig er auf die näheren dogmatischen Begriffsbestimmungen gab, in denen er nur unnützen Wortkram und Ursache zu neuen Scheidungen erkannte“[1]. Wie notwendig dies Festhalten am Nicänum war, lehren uns in vortrefflicher Weise die vorliegenden brieflichen Äufserungen des Apollinarios. *Ἀναγκαία δὲ* — sagt er — *ἦν ἡ μετ' ἐξηγήσεως τῶν αὐτῶν* (d. h. der nicänischen Glaubenssätze) *ἐπανάληψις διὰ τὴν οὐχ ὑγιῆ τῶν κειμένων παρεξήγησιν, ἣν εἰσῆγον οἱ πάλαι μὲν ἄντικρυς ἀντιλέγοντες, νῦν δὲ τὴν ἀντιλογίαν ἐξηγήσεως σχήματι μεθοδεύσαντες.* Bestätigt werden diese Worte durch die Mitteilungen des Athanasios in seinem Synodalschreiben; dort sehen wir, wie eifrig er darauf bedacht war, die Gegner mit ihrem oft so weit abweichenden Standpunkte für seine Auffassung zu gewinnen, und wir lesen es in und

---

Theol. XXVIII, S. 256) ersehe, ist mir da in der Hitze des Gefechts ein bedauerliches Mifsverständnis untergelaufen, das hiermit ausdrücklich zurückzunehmen ich nach nochmaliger Prüfung des Zusammenhanges kein Bedenken trage.

1) Böhringer, Athanasius und Arius (Stuttgart, Meyer & Zeller's Verlag, 1874), S. 558.

zwischen den Zeilen, welche fast gewaltsamen Auslegungskünste angewandt werden mufsten, um das ersehnte Ziel allgemeiner Vereinigung zu erreichen. Welcher Art die Gegner waren, ist aus Athanasios und teilweise auch aus Apollinarios deutlich zu erkennen, es waren zum Teil dieselben, deren verwirrende Lehren Basilios ein Jahr zuvor veranlafst hatten, Apollinarios um Auskunft zu bitten, welche — wie Apollinarios Z. 24 ff. sagt — das *ὁμοούσιον* verwarfen und das *ὅμοιον κατ᾽ οὐσίαν* einführten. Wo sich's um die nicänische Lehre von der Gleichwesenheit des Vaters und des Sohnes handelte, durfte auch die vom heiligen Geiste nicht fehlen, welche, wie Sokrates (III, 7) ausdrücklich berichtet, zu Alexandria verhandelt wurde: *ἔνθα καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα θεολογήσαντες*, sagt er von den versammelten Bischöfen, *τῇ ὁμοουσίῳ τριάδι συνανελαμβάνοντο.* Mehr besagt auch des Apollinarios Bericht nicht am Schlusse des Briefes: *συνεισήγετο δὲ καὶ τὸ περὶ πνεύματος, ὡς ὑπὸ τῶν πατέρων ἐν τῇ αὐτῇ πίστει τῷ θεῷ καὶ τῷ υἱῷ κειμένου, ὅτι ἐστὶν ἐν τῇ αὐτῇ θεότητι.* Wie Cotelier dazu kommen konnte, mit Bezug auf diese Stelle aus dem 82. (Ben. 244.) Briefe des Basilios die Worte anzuführen: *οὐ μὴν περὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἢ αἰτήσας αὐτὸν* (d. h. den Apollinarios) *οἶδα βιβλίον ἢ ἀποσταλὲν ὑποδεξάμενος* — ist mir durchaus unerfindlich, da von Übersendung einer Schrift über den heiligen Geist in den angeführten Worten keine Rede ist und gar nicht sein kann. — Auch hier wiederum drängt sich die Frage auf, wie in aller Welt wohl Fälscher darauf gekommen sein sollten, so genauen Bericht über eine Kirchenversammlung zu erstatten und des Apollinarios Stellung zu einigen ihrer wichtigsten Beschlüsse so richtig zu kennzeichnen.

Ich hoffe durch meine Darlegungen den Beweis dafür erbracht zu haben, dafs die fast ohne jede ernstliche Prüfung der Briefe erfolgte Verurteilung derselben durch Cotelier und die Benediktiner in jeder Beziehung ein wissenschaftliches Unrecht war. Es liegt nicht der geringste Grund vor, die Briefe nicht für echt zu halten. Dieselben sind vielmehr als wertvolle Denkmäler der freund-

schaftlichen Gesinnung und des Entwickelungsganges der Lehre jener beiden hochhervorragenden Lehrer der Kirche, des Basilios und des Apollinarios von Laodicea, zu betrachten, als Denkmäler, die für uns um so schätzenswerter sind, als sie eine Lücke in unserer Kenntnis des Lebens beider Männer in vortrefflicher Weise ausfüllen, die weniger bei Basilios als vielmehr bei dem in nur spärlichen Trümmern seiner einst so reichen schriftstellerischen Hinterlassenschaft uns erhaltenen Apollinarios fühlbar war.

Augustinische Studien.

Von

Hermann Reuter.

V.

Der Episkopat und die Kirche. Der Episkopat und der römische Stuhl. Das Konzil und die Tradition. — Die Infallibilität.

(Zweite Hälfte.)[1]

15. Unbeschadet seiner Lehre von der Koordination aller katholischen Bischöfe erkennt Augustin den Primat des römischen an. In welchem Sinne? — Das soll demnächst (§ 18) untersucht werden, nachdem zuvor das geschichtliche Verhältnis zu den ihm gleichzeitigen römischen Bischöfen ausgemittelt sein wird.

Am nächsten liegt die Frage, ob er irgendwelchen unter ihnen persönlich kennen gelernt habe. Diese ist inbezug auf diejenigen, welche vor dem Termin seiner Rückkehr[2] nach Nordafrika (388?) regierten, mit höchster Wahrscheinlichkeit zu verneinen. Ein persönlicher Verkehr wäre nur möglich gewesen seit der Ankunft[3] in Rom (383?) —

1) Vgl. Erste Hälfte, Bd. VII, S. 199.

2) Benedict. Vitae Augustini, lib. III, cap. I. Augustini Opera opera et studio monachorum ordinis Benedicti e congregatione St. Mauri (Bassani MDCCXCVII), T. XV, p. 133. Tillémont, Memoires pour servir à l'histoire ecclesiastique des six premiers siècles (Paris MDCCX), T. XIII, p. 122.

3) L. l. lib. II, cap. I, T. XV, p. 43. Tillémont, T. XIII, p. 46.

und doch auch nicht. Obwohl unser Autor schon vor dem Zeitpunkt seiner Abreise von Mappalia an der Haltbarkeit des Manichäismus irre [1] geworden, war er dennoch aus dieser Sekte noch nicht förmlich ausgeschieden. Als er in Rom angekommen war, nahm er sogar Quartier bei einem manichäischen Gastfreunde [2]. Wie hätte er also in Betracht seiner damaligen Stimmung, seines Umgangs auch nur auf den Gedanken kommen können, sich von dem Bischof Damasus eine Audienz zu erbitten? — Er kann ihn zufällig gesehen haben. Das darf man nicht als eine Unmöglichkeit bestreiten. Aber wäre das auch geschehen, es müſste doch im Interesse unserer Untersuchung als eine durchaus gleichgültige Thatsache gewürdigt werden. — Als er nach dem Empfang der katholischen Taufe in Mailand demnächst von hier abreiste (387), um sich nach Afrika zu begeben, hat er freilich die Reise durch einen mehrere Monate dauernden Aufenthalt in der römischen Kapitale [3] unterbrochen, als junger Katholik wohl das Bedürfnis fühlen können, dem vornehmsten Bischof seiner Kirche, dem Siricius sich vorzustellen; aber daſs es dazu wirklich gekommen, ist durch nichts zu beweisen. Und nach seiner Wiederankunft in Afrika hat er dieses Heimatsland niemals wieder verlassen. Ebenso wenig ist von irgendwelchen Reisen der gleichzeitigen römischen Bischöfe dahin irgendetwas bekannt.

Somit könnte nur die litterarische Korrespondenz oder die Vermittelung durch Gesandtschaften ein näheres Verhältnis zu den letzteren begründet haben.

Aber was die schon erwähnten Damasus und Siricius angeht, so ist weder ein Brief Augustins an den einen oder den anderen noch ein Brief des einen oder des andern an ihn auf uns gekommen. Höchstwahrscheinlich sind dergleichen gar nicht geschrieben worden.

Von Innocenz I. hat Augustin einmal — in welchem

1) Bindemann, Der heilige Augustinus, Bd. I (Berlin 1844), S. 173f.

2) Benedict. Vit., lib. II, cap. I, § 4.

3) L. l. lib. II, cap. XIV.

Jahre? ist gar nicht auszumachen — durch Vermittelung des uns sonst unbekannten Staatsbeamten [1] Cäcilianus ein Privatschreiben empfangen [2], welchem er einen hohen Wert beilegt. Um so bedauerlicher ist es, daſs wir weder das letztere besitzen noch die Antwort, welche doch ohne Zweifel unser Autor abgefaſst haben wird, sondern nur einen Brief desselben an jenen Vermittler, welcher nichts enthält, aus dem wir irgendwelchen Schluſs auf den Inhalt des verloren gegangenen machen können.

Das von Augustin mitunterzeichnete Schreiben [3] der Väter des Konzils zu Mileve (416) und die sogenannte Ep. familiaris [4], deren Konzipient jener gewesen sein dürfte [5], an den erwähnten römischen Pontifex sind freilich in kirchenpolitischer und dogmengeschichtlicher Beziehung (s. § 20) wichtige Urkunden; aber gerade in Betracht der Motive der Abfassung um so weniger brauchbare Denkmale der Kenntnis eines etwa bestehenden eigentümlich persönlichen Verhältnisses unseres Schriftstellers zu dem Adressaten. — Ebenso wenig ist selbstverständlich ein solches aus den beiden Antworten (s. § 21) des letzteren zu erkennen.

16. Auch des Zosimus besonderer Vertrauensmann ist der Bischof von Hippo Regius nicht gewesen. Allerdings wir erfahren gelegentlich, daſs dieser einmal von jenem einen besonderen Auftrag [6]), die Weisung erhalten hat, in

---

1) — (§ 2) talem et tantum virum in peregrinis positum curisque publicis laborantem etc. S. die folgende Anmerkung.

2) Augustini Ep. ad Caecilianum, Ep. CLI, § 2, T. II, p. 674D. Cum enim accepissem mihi a fratribus epistolam missam sancti et praecipuis meritis venerandi papae Innocentii, quam per tuam praestantiam ad me datam certis declaratur indiciis etc.

3) Augustini Ep. CLXXVI, Op. T. II, p. 807.

4) Ib. Ep. CLXXVII, Op. T. II, p. 809.

5) Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Bd. IV (Leipzig 1768), S. 624. 625.

6) Aug. Ep. CXC ad episcopum Optatum § 1, Op. T. II, p. 912C. Quamvis tuae sanctitatis nullas ad me ipsum datas acceperim literas, tamen quia illae, quas ad Mauretaniam Caesariensem misisti, me apud Caesaream praesente venerunt, quo nos injuncta nobis a venerabili papa Zosimo apostolicae sedis episcopo ecclesiastica necessitas

Cäsarea in Mauretanien eine Angelegenheit zu erledigen; aber bedeutender Art scheint sie nicht gewesen zu sein. In jedem Falle ist diese Thatsache nicht geeignet, die Annahme einer intimeren Beziehung zu begründen. — Wenn Augustin nach dieses Papstes Tode als sein verhältnismäfsiger Verteidiger in der Weise auftritt, wie § 22 gezeigt werden soll, wenn er in Ausdrücken der Verehrung von ihm redet: so ist zu bedenken, dafs auch diese im Dienste der apologetischen Tendenz gewählt sind und darum nicht als Beweise einer persönlichen Sympathie verwendet werden dürfen. — Wir vermuten demnach, dafs damals die Beziehungen zu St. Peters Stuhl nicht engere geworden sind als vordem.

Des zeitweiligen Schismas [1] zwischen Eulalius und Bonifacius I. gedenkt unser Autor nirgends. Als aber der letztere sich in dem Besitze des bischöflichen Amts befestigt hatte: kam es allerdings zu Schritten der Annäherung. Den ersten hatte der Papst gethan, — wie sogleich erörtert werden soll [2]; es folgte als zweiter der des Augustin, indem er die libri quatuor contra duas epistolas Pelagianorum jenem zuschickte und widmete. Die denselben vorgesetzte Widmungsepistel [3] liest sich wie eine Huldigungsurkunde. Augustin hatte bereits durch das weit sich verbreitende Gerücht, durch viele und glaubwürdige Berichterstatter erfahren, in welchem Grade von Gott begnadigt der gegenwärtige Bischof von Rom sei. Weitere Kunde aber ist ihm durch den Alypius [4] mitgeteilt, welcher den vielgepriesenen

---

traxerat etc. Marii Mercatoris Op. ed. Garnier, T. I, p. 22, zweite Spalte.

1) Langen, Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontifikate Leo's I. (Bonn 1881), S. 763—771.

2) S. S. 129.

3) Op. T. XIII, p. 511.

4) Ib. contra duas epistolas Pelag. l. I, cap. I. Sed postea quam te etiam praesentia corporali frater meus vidit Alypius acceptusque a te benignissime ac sincerissime, mutua miscuit dictante dilectione colloquia tecumque convivens et parvo licet tempore, magno tibi junctus affectu, se simul et me refudit animo tuo teque mihi reportavit in suo, tanto major in me tuae sanctitatis est facta notitia, quanto certior amicitia. Neque enim dedignaris, qui non alta

nicht nur mit eigenen Augen geschauet, sondern auch mit ihm hat persönlich verkehren dürfen. Wiederholentlich ist dieser von ihm empfangen in der kurzen Zeit des Aufenthalts in der Welthauptstadt. Noch ganz hingerissen von der Macht des Eindrucks dieses „Zusammenlebens" hat er nach der Wiederankunft in Hippo Regius des Papstes Bild dem Verfasser vor Augen gestellt, so zu sagen, nach Afrika mitgebracht [1]. Je umfassender die Kenntnis des Wertes seiner Person, desto fester ist „die Freundschaft" geworden [2]. Hält es doch Bonifacius, ein Mann so hoher Würde, nicht unter dieser Würde, ein Freund der Niedrigen zu sein, die Liebe, welche man ihm entgegengetragen, zu erwidern!

Man hat kein Recht, an der Aufrichtigkeit dieses Bekenntnisses zu zweifeln, wohl aber daran sich zu erinnern, dafs sehr bestimmte kirchlich-dogmatische Interessen den Verfasser beschäftigten, als er dasselbe ablegte.

Die Pelagianer hatten zwei ostensibele Briefe, den einen (wie Augustin vermutet [3], von Julian von Eclanum verfafst, — dieser aber hat die Autorschaft abgelehnt [4]) nach

---

sapis, quamvis altior praesideas, esse amicus humilium et amorem rependere repensum. Quid est enim aliud amicitia, quae non aliunde quam ex amore nomen accepit et nusquam nisi in Christo fidelis est, in quo solo esse etiam sempiterna ac felix potest? — Unde et accepta per eum fratrem, per quem te familiarius didici, majore fiducia ausus sum aliquid ad tuam beatitudinem scribere de his rebus etc.

1) S. die vorige Anmerkung. — Das Bewufstsein von der Koordination der Bischöfe spricht sich aus auch in dem Fragm. ep. ad Classicianum, T. II, p. 1145 B. Es ist fraglich, ob man um des Vergehens eines Familiengliedes willen über die ganze Familie das Anathema verhängen solle. Aug. erklärt: über diese Frage et in concilio nostro agere cupio et si opus fuerit, ad Sedem apostolicam scribere, ut in his causis quid sequi debeamus, concordi omnium auctoritate constituatur atque firmetur.

2) S. S. 127, Anm. 4.

3) contra duas epistolas Pelag. lib. I, cap. III, § 3.

4) Julian. ap. Aug. Oper. imperf. lib. I, cap. XVIII, Op. T. XIV, p. 1086. Facit quoque epistolae mentionem, quam a me ait Romam directam; sed per verba, quae posuit, nequivimus quo de scripto loqueretur, agnoscere. Nam ad Zosimum, quondam illius

Rom gesandt, um die Gesinnungsgenossen zu stärken, bis dahin Andersdenkende zu „verführen" [1], den anderen, von Julian der eigenen Aussage nach geschrieben [2], von achtzehn Bischöfen unterzeichnet, an den Bischof von Thessalonich, um denselben auf ihre Seite zu ziehen. Beide waren von dem regierenden römischen Bischof unserem Autor, welcher bis dahin mit denselben unbekannt gewesen, mitgeteilt [3]. Und das war allerdings nicht blofs ein Beweis des höchsten Vertrauens, sondern auch ein wichtiger Dienst. Denn unser Schriftsteller war nunmehr imstande, die neuen Verleumdungen und Verdächtigungen seiner Lehre zu widerlegen, eine neue Kritik der pelagianischen Häresie zu liefern. Wir lesen dieselbe in den genannten libr. contra duas epistolas Pelagianorum, welche im Auftrage des dankbaren Autors durch den schon erwähnten Vermittler dem römischen Kollegen übergeben wurden nicht in der Absicht, ihn zu belehren, sondern mit der ausdrücklichen Bitte, den Inhalt zu prüfen [4], — was der Verbesserung bedürfe, anzumerken. — Dazu wird Bonifacius I., vornehmlich für kirchlich-politische

---

civitatis episcopum, super his quaestionibus duas epistolas destinavi, verum eo tempore, quo adhuc libros exorsus non eram.

1) contra duas epist. Pelag. lib. I, cap. I, § 3. — credo ut per illam, quos posset, suos aut inveniret aut faceret. Op. imperf. lib. I, cap. XVIII. Haec epistola non est ad Zosimum, sed ad eos seducendos, qui Romae possent tali suasione seduci etc. S. die Admonitio der Benediktiner, Op. T. XIII, p. 510. Klasen, Die innere Entwickelung des Pelagianismus (Freiburg i. Br. 1882), S. 71.

2) S. die von Garnier in Marii Mercatoris Op. Paris. 1673 in Dissert. I de primis auctoribus et defensoribus haeresis Pelagianae, p. 147 erste Spalte excerpierte Stelle. — quod tam nefarium est ut cum a nobis in epistola, quam ad Orientem misimus, fuisset objectum etc. Appendix ad dissertat. VI, 388 erste Spalte. Den Text des ganzen Briefs hat Garnier a. a. O. S. 334. 335. wiederherzustellen versucht. contra duas epistol. Pelag. lib. I, cap. I, § 3; lib. II, cap. I, § 1. Klasen a. a. O. S. 72, Anm. 1.

3) contra duas epistol. Pelag. lib. I, cap. I, § 3.

4) L. l. haec ergo — — ad tuam potissimum dirigere sanctitatem non tam discenda quam examinanda et ubi forsitan aliquid displicuerit, emendanda constitui etc.

Dinge interessiert[1], wohl nicht gemeint haben, den Beruf zu haben. Vielleicht aber hat das devote Benehmen des berühmten dogmatischen Meisters in Numidien, die geflissentliche Betonung der Autorität des apostolischen Stuhles dazu gedient den dermaligen Inhaber desselben in der antipelagianischen Stellung zu befestigen. —

17. Im September 422[2] folgte ihm Cölestin I., der letzte römische Papst, dessen Zeitgenosse Augustin war. Wir wissen, dafs er diese Wahl mit Freuden begrüfste[3]. Der neuerkorene war ihm bereits näher getreten, als er das Amt eines Diakonus der römischen Kirche bekleidete. Damals hatte er einen Brief an den Bischof von Hippo Regius geschrieben, — wir erfahren nicht in welchem Jahre, welchen Inhalts. Aber aus des Empfängers Antwort[4] ist zu schliefsen, dafs in jenem ein überaus herzlicher Ton angeschlagen war; eben dieser hat dem Augustin so wohl gethan, dafs er seine Stimmung in einer schwungvollen geistreichen Betrachtung über die Herrlichkeit des Gebens und des Nehmens innerhalb des Freundschaftsverhältnisses auszuprägen sich gedrungen fühlte. Die Liebe, welche darin waltet, vermehrt sich gerade, indem sie giebt. Das Geld, welches wir besitzen, wird gemindert durch die Bezahlung unserer Schuld. Die Liebe dagegen nimmt zu, indem wir anderen, denen wir schulden, zahlen[5].

Von Dingen dieser Art ist in der zweiten[6] Epistel nicht die Rede. Geschrieben bald nach der Stuhlbesteigung spricht sie offenbar in Erinnerung an die Ereignisse des Jahres 418, wo der Zustand in Rom ein so ganz anderer gewesen, die Freude darüber aus, dafs dieselbe friedlich, ohne Zwiespalt des Volks vollzogen sei. Dann aber wird weitläufig

---

1) Langen, Geschichte der römischen Kirche bis zum Episkopat Leo's I. (Bonn 1881), S. 763. Vgl. die Excerpte aus den Briefen bei Jaffé, Regesta pontif. ed. II, N. 348—365.

2) L. l. Ed. II, p. 53.

3) Ep. CCIX, Op. T. 1011.

4) Ep. CXCII, l. l. 925. 926.

5) Ib. § 2.

6) S. Anm. 3.

ein bestimmter in das Kirchenrecht einschlagender Fall erörtert, der, so wichtig er in der erwähnten Beziehung ist, doch der Natur der Dinge nach hier[1] nicht in Betracht kommen kann. —

Nur daran mag noch erinnert werden, dafs Augustin mit dem römischen Presbyter Sixtus, dessen Episkopat er nicht mehr erlebte, korrespondiert hat.

Der letztere hatte an ihn und den Bischof Alypius ein weitläufiges[2] Schreiben gerichtet, welches der Presbyter Firmus[3] beiden zu überbringen und den Inhalt durch mündliche Bezeugungen zu bekräftigen[4] beauftragt war, dabei vorausgesetzt, dafs beide Adressaten zur Zeit der Ankunft des Boten in Numidien an einem und demselben Orte sich befinden würden. Indessen als Firmus in Hippo Regius anlangte, war Augustin daselbst nicht anwesend; nichtsdestoweniger gab er des Sixtus Brief in des ersteren Wohnung ab, um sofort weiter zu reisen[5]. Augustin konnte daher denselben erst nach der Rückkehr in seine Bischofsstadt allein lesen[6]. Und kaum war das geschehen, als auch schon der Gedanke an die Antwort ihn beschäftigte. Sie mufste, wie er urteilte, rasch zu Papier gebracht, nicht bis zur Ankunft des Alypius aufgeschoben werden, konnte also nur eine besondere werden, nicht eine gemeinschaftliche. Er übergab sie dem mittlerweile in Hippo Regius wieder angekommenen Sendboten mit der Weisung zunächst dem Alypius den an diesen mitadressierten Brief des römischen Presbyters zu überbringen, von demselben ebenfalls ein Antwortschreiben entgegenzunehmen, dann beide Schriftstücke in der Hand die Rückreise nach Rom anzutreten.

Sixtus, welcher nur einen Brief geschrieben hatte, erhielt auf diese Weise zwei[7] Antworten oder vielmehr drei.

---

1) Vgl. aber unten § 19, S. 139 und Langen a. a. O. S. 794.
2) S. S. 132, Anm. 4.
3) Ep. CXCI, § 1, Op. T. II, p. 923.
4) Ep. CXCIV, § 2, T. II. p. 933 A.
5) Ep. CXCI, § 1, T. II, p. 923 D.
6) L. l.
7) L. l. Quod autem quibus simul scripsisti, tunc non eramus

Denn Augustin, welcher Gelegenheit gefunden, des von dem römischen Akolythus Leo überbrachte Schreiben des Sixtus an den Bischof Aurelius von Carthago zu lesen [1] und zu kopieren, aus diesem, wie aus dem an ihn und an den Alypius gerichteten Briefe des Verfassers Zustimmung zu seiner Lehre von der Gnade erkannt, hatte sich nicht enthalten können, in einem ersten kürzeren Schreiben [2], welches sein eigener Akolythus Albinus nach Rom tragen sollte [3], seine hohe Befriedigung [4] hinsichtlich der konfessionellen Haltung des römischen Presbyters auszusprechen. Derselbe wird als tapferer Verteidiger der göttlichen Gnade gepriesen, aber doch noch ein Weiteres gewünscht. Die am meisten charakteristischen Stellen des ganzen Schriftstücks predigen von der Notwendigkeit der Einrichtung der Inquisition [5] in Rom zum „Schrecken aller Widersacher Gottes". Nicht bloſs sollen — beantragt er — diejenigen mit heilsamer Strenge gestraft werden, welche den dem christlichen Namen feindseligsten Irrtum frei zu äuſsern sich erkühnen; sondern es sind in Rücksicht auf die schwächeren und weniger fähigen durch die Wachsamkeit der Hirten auch diejenigen zu behüten, welche leise und schüchtern von diesen Dingen reden. Ja selbst jene sollen nicht auſseracht gelassen werden, welche aus Furcht die bösen Gedanken nicht über die Lippen zu bringen wagen, die sie doch hegen. Denn einige, welche früher geredet haben,

simul, ideo factum est, ut singulorum singulas, non unam amborum epistolam sumeres.

1) Ep. CXCI, § 1, Op. T. II, p. 924AB; Ep. CXCIV, § 1. — tuae quoque literae ad venerabilem senem Aurelium consequutae sunt, quae tametsi breves erant etc.

2) Ep. CXCI.

3) Ep. CXCIV, § 1. In epistola (CXCI), quam per carissimum fratrem nostrum Albinum acolythum misi, prolixiorem me missurum esse promisi per — — Firmum etc.

4) Ep. CXCI, § 1, T. II, p. 924B quanta nos putas ista tua prolixiora scripta exsultatione legisse etc. Ep. CXCIV, § 1, T. II, p. 932. Nunc vero apertius etc.

5) Ep. CXCI, § 2, T. II, p. 924CD. 925A. Vgl. Ep. CLXXVII, §§ 3. 15.

schweigen jetzt, nachdem „diese Pestilenz“ durch das Urteil des apostolischen Stuhls verdammt ist. Aber das ist nicht genug. Denn ob sie in der That sich bekehrt haben, kann daraus nicht sicher erfahren werden, daſs sie die bisherige Häresie nicht mehr mit dem Munde lehren, „sondern nur daraus, daſs sie mit demselben Eifer, mit welchem sie vordem das falsche Dogma predigten, nunmehr positiv das wahre verkündigen und verteidigen. Thun sie das, dann hat man sie als „Genesene“ zu beurteilen. Aber selbst wenn das nicht der Fall ist, hat man sie doch milder zu behandeln als die offenbaren häretischen Lehrer. Der Schrecken hatte ihnen ja bereits die Zunge gelähmt. Warum soll man sie noch mehr schrecken? Aber freilich auſseracht darf man sie auch nicht lassen! Sie sind weiter zu unterrichten, so jedoch, daſs der Schrecken den Unterricht unterstützt. —

Der Verfasser begnügte sich nicht mit dieser Epistel. Er setzte sich abermals nieder, um demselben Adressaten eine zweite zu widmen. Der Gedanke daran kam ihm nicht erst jetzt; er hatte die Abfassung schon damals beabsichtigt, als er die erstere schrieb. Ja er meinte bereits in dieser dem Sixtus angekündigt zu haben, daſs eine weitere briefliche Erörterung demnächst folgen werde; was aber doch nicht der Fall ist. Wohl aber sollte man in Rom aus dieser zweiten Epistel die Motive erfahren, welche den Briefsteller bei der Abfassung der ersteren geleitet hatten. Darin war der Stimmung der Freude darüber Ausdruck gegeben, welche die Kunde von des Sixtus konfessioneller Stellung gemacht hatte. Jetzt sollte dieser darüber aufgeklärt werden, welche Sorgen Augustin bis dahin um seinetwillen gehabt. Man hatte ihn in gewissen Kreisen als Freund und Beschützer der Widersacher der echten Lehre von der Gnade vorgestellt. Vor kurzem aber war er durch des Verklagten eigene Zeilen von der Unrichtigkeit dieser Ansicht überzeugt worden. Begreiflich genug, daſs es zu einer freudigen Enttäuschung kam. Ein angesehener römischer Kleriker hatte so geschrieben, wie Augustin las: die „römische Kirche“ demnach lehrte

jetzt, wie vordem, so, wie Augustin erwartete und verlangte. Der Nuncius dieses Römers versicherte überdies mündlich, daſs das in der Ep. CXCI empfohlene inquisitorische Verfahren bereits eingeleitet worden. Die römische Kirche handelte also bereits der Lehre entsprechend. Nichtsdestoweniger hielt es der Bischof von Hippo Regius nicht für überflüssig, neue Ratschläge zu erteilen, derselben (von der er also voraussetzt, daſs sie durch die Diplomatie der Pelagianer könnte getäuscht werden) Unterricht zu erteilen.

Das war in der That eine Zudringlichkeit, welche möglicherweise das Selbstgefühl der Römer verletzen konnte. Der Briefsteller scheint das erkannt zu haben. Wenigstens läſst sich bei dieser Annahme der Schluſs der Ep. CXCIV, § 47 am ehesten erklären. Die daselbst ausgesprochene Bitte, die römische Geistlichkeit, falls sie eine noch zweckmäſsigere Methode der Polemik gegen die Pelagianer als die von dem Verfasser angewandte kenne, möge ihn mit derselben bekannt machen, hatte — so läſst sich wenigstens vermuten — den Zweck, den Eindruck zu ermäſsigen, welchen die allzu dreisten Ermahnungen machen konnten. Diese sind aber auch in anderer Beziehung bemerkenswert. Man kann in denselben indirekte Bekenntnisse inbezug auf die kirchliche Stellung Roms sehen. —

18. Wie Augustin darüber, zunächst (I) über die kirchenpolitische Autorität, den Rang und die Macht des römischen Bistums denke, soll nunmehr der angekündigten (§ 15) Aufgabe entsprechend erörtert werden.

Der römische Episkopat heiſst dem vorherrschenden Sprachgebrauch des ganzen Zeitalters gemäſs auch bei ihm sedes apostolica, aber doch nur vornehmlich, nicht in ausschlieſslicher Weise. Denn neben der römischen giebt es noch andere sedes apostolicae oder apostolorum. In den berühmten Stellen, in welchen die Kennzeichen der wahren, die Autorität der katholischen Kirche gewürdigt werden, lesen wir den Pluralis [1] wie den Singularis, den letzteren

---

1) S. Bd. VII, S. 254, Anm. 1 dieser Zeitschrift. Daneben hat sich als Reminiscenz aus der älteren Zeit auch bei Aug. ein be-

z. B. de utilitate credendi cap. XVII, § 35 [1]. Hier stehen einander gegenüber „usque ad confessionem generis humani“ und ab „apostolica sede“, der End- und Anfangspunkt. Der erstere ist die Zeit, in welcher das Menschengeschlecht — nach der unhistorischen Vorstellung des Verfassers — allgemein zu dieser Kirche sich bekannt hat Der letztere ist die, seit welcher die sedes apostolica existiert [2]. Seit der Existenz derselben hat diese Kirche das höchste Ansehen behauptet. Wenn es nun weiter heifst per successiones episcoporum: so könnte man allerdings an die Inhaber aller Episkopate denken, aber doch nur dann, wenn alle Bischöfe als Inhaber der einen sedes apostolica gedacht wären. Dann würde sedes apostolica als Kollektivname für die Anfänge aller einzelnen Bischofsreihen zu betrachten sein. Indessen da an den meisten Stellen [3] unser Schriftsteller diese Phrase gebraucht, wo er ohne Frage den römischen Episkopat bezeichnen will: so wird man auch an der unsrigen denselben Gedanken vorauszusetzen haben, wenn nicht zwingende Gründe daran hindern Dieser Art scheint nun allerdings der Pluralis successiones episcoporum zu sein. In der That nötigt derselbe eine gewisse, ich möchte sagen, Ungleichmäfsigkeit des Gedankens und des Ausdrucks anzunehmen. Indem Augustin „ab apostolica sede“ schrieb, dachte er in erster Linie an den römischen Episkopat (gemäfs dem im Occidente vorwiegenden Sprachgebrauche); aber da er noch andere [4] sedes apostolicae aufser der rö-

---

schränkter Sprachgebrauch erhalten. De doctrina christiana lib. II, cap. VIII, § 12, T. III, 30B.

1) Op. T. X, 81EF. Cum igitur tantum auxilium Dei, tantum profectum fructumque videamus, dubitabimus, nos ejus Ecclesiae condere gremio, quae usque ad confessionem generis humani ab apostolica Sede per successiones episcoporum, frustra haereticis circumlatrantibus et partim plebis ipsius judicio., partim conciliorum gravitate, partim etiam miraculorum majestate damnatis, culmen auctoritatis obtinuit? Cui nolle primas dare vel summae profecto impietatis est vel praecipitis arrogantiae.

2) In manchen Stellen fliefsen beide Gedanken zusammen. Bd. VII, S. 250 dieser Zeitschrift.

3) Vgl. oben § 13, Bd. VII, 253 dieser Zeitschrift.

4) Epist. CCXXXII, § 3, T. II, 1098A. — a radice Christianae

mischen kannte, weiter die Phrase successiones episcoporum (αἱ διαδοχαὶ τῶν ἀποστόλων) seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts die in den Aussagen über die katholische Kirche übliche war: so hat er statt des vielleicht beabsichtigten succesionem (Ep. LIII per ordinem episcoporum) gesetzt per successiones. Vgl. Psalm. ad partem Donati Op. T. XII, p. 8 G. Numerate sacerdotes ab ipsa sede Petri etc. contra Cresconium Donat. lib. III, cap. XVIII, § 21, T. XII, 561. Vgl. Bd. VII, S. 253. 254.

Der römische Stuhl ist also von ihm bevorzugt, diese Bevorzugung als eine durch die Tradition geheiligte anerkannt. Indessen wir lesen auch Sätze, welche einen höheren autoritativen Rang auszusagen scheinen. Z. B. Ep. XLIII, § 7, T. II, 122 A: — Romanae ecclesiae, in qua semper Apostolicae cathedrae viguit principatus. contra Julian. lib. I, cap. IV, § 13, T. XIII, 623 (Innocentius) — etsi posterior tempore, prior loco. contra duas epistol. Pelag. lib. I, cap. I, § 2 ad Bonifacium episcopum Romanae ecclesiae. Cum — — communis sit omnibus nobis, qui fungimur episcopatus officio (quamvis ipse in ea praemineas celsiore fastigio) specula pastoralis etc. Aber in diesen allgemeinen, volltönenden Phrasen vernehmen wir nichts, was den Umfang der (höheren) Autorität charakterisierte, nichts Bestimmtes über den Kreis der rechtlichen Befugnisse. Und dieser Mangel wird nicht etwa ergänzt durch genauere Aussagen über die Stellung des Petrus als Apostels und ersten römischen Bischofs; sondern die hierher gehörigen Äufserungen sind ebenso schwankend wie die anderen. Petrus heifst Apostolorum primus[1]; ihm kommt zu diejenige principalitas apostolatus, der kein episcopatus zu vergleichen ist[2]. Indessen diese Schätzung wird wieder herabgestimmt

societatis, quae per sedes Apostolorum et successiones episcoporum certa per orbem propagatione diffunditur. — contra Julian. lib. I, cap. IV, T. XIII, 623 C apostolica sedes et Romana.

1) Sermo LXXVI, § 1, T. VII, 415. Sermo CCXCV, § 1. Contra Julian. lib. I, cap. IV, § 13. — in qua primum apostolorum suorum voluit Dominus gloriosissimo martyrio coronare.

2) de baptismo lib. II, cap. I, § 2, T. XII, 125 G. Caeterum

durch die schon oben berücksichtigte Lehre, dafs jener Apostel 1) als der Repräsentant aller Apostel [1], 2) der ganzen Kirche [2] anzusehen sei. Den letzteren Gedanken würdigen wir erst dann in seiner Bedeutung, wenn wir erwägen, dafs unser Schriftsteller nirgends Cyprians Vorstellung [3] wiederholt, episcopum in ecclesia, ecclesiam (Kirche) esse in episcopo. Nicht in Betracht des apostolischen Amtes, mit welchem Petrus an und für sich investiert worden war [4], sondern um des persönlichen Glaubens und Bekennens (Matth. 16, 18), um seines der Heiligung sich widmenden Lebens willen empfängt er die Gewalt, welche z. B. Sermo CCXCV, § 2 beschrieben wird, — die, welche die Gewalt der Kirche ist. Die claves coelorum wurden ihm nicht zuteil als einem privilegierten einzelnen Apostel, sondern als dem, welcher ipsius universitatis et unitatis ecclesiae figura war [5]. Und diese

---

magis vereri debeo, ne in Petrum contumeliosus existem (im Vergleiche mit Cyprianus episcopus). Quis enim nescit illum Apostolatus principatum cuilibet episcopatui praeferendum?

1) S. Bd. VII, S. 251—253 dieser Zeitschrift. Tractat. CXIX in evang. Joann. cap. XIX, § 4, T. IV, 1058.

2) S. Bd. VII, S. 253, Anm. 2 dieser Zeitschrift. Tractat. L in Evangelium Joannis § 12, T. IV, 838 CD. Nam si in Petro non esset ecclesiae sacramentum, non ei diceret Dominus, Tibi dabo claves regni caelorum etc. — — si hoc ergo in Ecclesia fit, Petrus quando claves accepit, Ecclesiam sanctam significat. Hatch, Die Gesellschaftsverfassung der christl. Kirche u. s. w. (Giefsen 1883), S 106, Anm. 48. Die andere daselbst citierte Stelle de catechizandis rudibus c. 31 beruht auf Irrtum.

3) S. die excerpierten Stellen bei Rothe, Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung, Bd. I, S. 648. 649. In dem Satze quando Ecclesia in episcopis et clero et in omnibus stantibus sit constituta etc. bedeutet ecclesia „die Einzelgemeinde", nicht die Kirche. Otto Ritschl, Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche. Eine kirchengeschichtliche und kirchenrechtliche Untersuchung (Göttingen 1885), S. 91 f. und die gute Erörterung S. 153 f.

4) Sermo CCXXXII, § 3, T. VII, 981.

5) Ebenso de agone Christiano cap. XXX, § 32, T. XI, 650 G. Non sine causa inter omnes apostolos hujus ecclesiae catholicae personam sustinet Petrus: huic enim ecclesiae claves regni caelorum datae

universitas, die tota ecclesia besteht nicht in erster Linie in den zur Einheit zusammengefafsten Bischöfen als autoritativen Amtsträgern [1] — freilich die unitas pastorum ist in Petrus dargestellt, aber nur der bonorum [2] — sondern in der Gesamtheit der (gläubigen) „Christen" [3], also auch der Laien. Bemerken wir überdies schon hier, dafs der primus Apostolorum ausdrücklich als die figura auch der Schwachen in der Art von Augustin vorgestellt wird, wie unten § 24 erörtert werden soll: so wird wohl deutlich, in welchem Grade durch diese Vergleiche der Petrinische, der römische Primat der autoritativen Macht, des Rangs ermäfsigt wird.

19. Derselbe ist nicht eine selbständige Gröfse, sondern erscheint (wie bei Cyprian [4]) als Mittel zum Zweck, die Einheit der Kirche zu repräsentieren. Das ist der allgemein ausgesprochene theoretische Gedanke. In welcher Weite aber, innerhalb welcher Schranken diese Repräsentation vorzustellen sei, darüber schweigt der Autor. In der Stelle Sermo XLVI, cap. XIII, § 30 [5] wird freilich

---

sunt, cum Petro datae sunt. Et cum ei dicitur, ad omnes dicitur Amas me? — Pasce oves meas. Debet ergo ecclesia catholica correctis et pietate firmatis filiis libenter ignoscere, cum ipsi Petro personam ejus gestanti — — — videamus veniam esse concessam. — Enarrat. in Ps. CVIII, § 1, T. VI, 545 A. — Wer erinnert sich hier nicht an die Stelle des den Schmalkaldischen Artikeln beigefügten tractatus de potestate et primatu Papae p. 345, § 24 bis 27? —

1) Des sacramentum ordinis wird in keiner der hierher gehörigen Stellen gedacht. Ein Beweis für die Richtigkeit des Bd. VII, S. 246. 247 Erörterten.

2) Sermo CXLVII, § 2, T. VII, 702 D. In uno Petro figurabatur unitas omnium pastorum, sed bonorum, qui sciunt oves Christi pascere Christo, non sibi. Cf. Sermo XLVI, cap. XIII, § 30, T. VII, 240 DE. Vgl. oben Bd. VII, S. 214. 215.

3) S. Bd. VII, S. 253, Anm. 1. 2. Sermo CCXXXIII, cap. III, § 3, T. VII, 981 G. Fides meruit audire etc. Tract. CXIX in Evang. Joann. § 4 — quia unitas est in omnibus etc. S. Anm. 5.

4) Vgl. Otto Ritschl a. a. O. S. 92—95.

5) Op. T. VII, 240 E—G. hic unus praedicatur, quia unitas

(wie auch in so vielen anderen) an des Herrn Wort „Weide meine Schafe“ erinnert, aber hier wie anderswo in erheblich anderer Art, als dasselbe von den hierarchischen Päpsten erklärt worden ist. Nicht des autoritativen Kirchen*regiments* gedenkt dieselbe, sondern der pastoralen seelsorgerischen Leitung der Herde Christi; von der bonitas pastorum ist in dem ganzen Paragraphen die Rede. „Überhaupt, wenn die Schafe gut sind, sind auch die Hirten gut; denn aus den guten Schafen gehen die guten Hirten hervor.“ „Alle guten Hirten sind in einem, sind eins.“ Indem jene weiden, weidet dieser, da in jenen *sein* Wort, in jenen *seine* Liebe ist. In Betracht der Liebe des Petrus wird ihm von dem Herrn das Amt (des Weidens) übertragen. Damals als das geschah, hatte er, der früher erklärt: *Ich* werde weiden meine Schafe, einen gefunden, welchem er befehlen konnte, weide *Du* meine Schafe. *Jetzt* aber lebt dieser Petrus nicht mehr, — er ist aufgenommen in die Schar der Märtyrer. Deshalb kann man vielleicht das Wort Jesu: Ich *werde* weiden meine Schafe, auf *diese unsere* Gegenwart beziehen und sich trösten in dem Gedanken, *falls* etwa keine guten Hirten vorhanden sein sollten, würde der Herr *selbst* die Schafe weiden.

Das ist wahrlich nicht Beschreibung der *hierarchischen* Autorität, der *Macht* des Petrinischen (römischen) Primats. Aber auch sonst ist über diese, — über den Umfang der *Jurisdiktion* bei Augustin nichts zu lesen. Die *darauf* bezüglichen, die Fragen nach der rechtlichen Kompetenz des römischen Bischofs im Verhältnis zu den übrigen interessieren ihn gar nicht. Ein starkes persönliches Gefühl für Wahrung der Selbständigkeit seines Bistums dem römischen gegenüber offenbart sich nirgends [1]. Ebenso wenig

---

commendatur. Ep. LIII, § 2, T. II, 160B. Sermo XLVI, cap. XII, § 30, l. l. 240E immo et in ipso Petro unitatem commendavit.

1) Die schon oben S. 130 berücksichtigte Ep. CCIX ad Caelestinum Op. T. II, 1011 sq. (*nur* in der vatikanischen Handschrift überliefert s. die Note 6 der Benediktiner p. 1014) redet eine pietätsvolle Sprache § 8: Exsistunt exempla, ipsa Sede apostolica *judicante*

finde ich irgendwo in seinen Schriften einen Beweis dafür, dafs er die gemeinsamen bischöflichen Rechte gegenüber den römischen Ansprüchen in besonderer Weise [1] zu verteidigen beflissen gewesen wäre. Der berühmte Apiariusfall [2] hätte ihm dazu Gelegenheit geben können. Freilich ist auch Augustin auf der Generalsynode zu Karthago am 25. Mai 419 anwesend gewesen und hat sich an der daselbst beschlossenen Remonstration beteiligt; indessen das war unter den damaligen Umständen nicht wohl anders möglich. Wie er aber als Synodale sich geäufsert, darüber ist nur wenig [3] überliefert. Und selbständig aus eigenem Antriebe hat er sich nirgends litterarisch über die Angelegenheit ausgesprochen. Ich glaube daraus schliefsen zu dürfen, dafs er derselben eine erhebliche Aufmerksamkeit nicht gewidmet habe [4].

Um so mehr beschäftigen ihn Gedanken über die Grundlagen der Geltung des traditionellen katholischen Dogmas, somit auch über die Bedeutung des römischen Episkopats, als des autoritativen Bürgen der kirchlichen Lehrtradi-

---

vel aliorum judicata firmante quosdam pro culpis quibusdam nec episcopali spoliatos honore nec relictos omnimodis impunitos etc. § 9: Non sinas ista fieri, obsecro te per Christi sanguinem, per apostoli Petri memoriam, qui Christianorum praepositos populorum monuit, ne violenter dominentur in fratres.

1) In dem Fragm. ep. ad Classicianum Op. T. II, 1145 B heifst es vielmehr Ego propter eos, qui pro peccato unius animae totam domum ejus id est plurimas animas anathemate ligant — — adjuvante Domino et in concilio nostro agere cupio, et si opus fuerit, ad Sedem apostolicam scribere, ut in his causis quid sequi debeamus, concordi omnium auctoritate constituatur atque firmetur.

2) S. darüber Gerh. Joan. Vossius Historia de controversiis, quas Pelagius ejusque reliquiae moverunt Tract. theol. T. V, 579. Hefele, Konziliengeschichte (zweite Auflage), Bd. II, S. 120f. 133f.

3) Ebend. Bd. II, S. 124 unten. Langen, Geschichte der römischen Kirche bis auf Leo I., S. 773.

4) Gegen Langen a. a. O. S. 798. 799. Inwieweit A. an der Abfassung des Synodalschreibens der neuen Synode zu Karthago (424?) Mansi, Acta Concil., T. IV, 515 beteiligt gewesen, ist nicht auszumitteln.

tion. — Diese zu erforschen, ihr Verständnis auszumitteln soll das weitere (II) Thema dieser Studie sein.

20. Es ist überflüssig, durch eine besondere Untersuchung festzustellen, ob von unserem Schriftsteller die römische Kirche (speziell der römische Episkopat, der römische Bischof) als eine wichtige Trägerin der kirchlichen Lehrtradition anerkannt worden. Als echter Sohn der damaligen katholischen Kirche, als Gegner der Donatisten mufste er diese Anerkennung äufsern. Dafs ist freilich ein Schlufs, aber nicht ein lediglich logischer (welcher auf geschichtlichem Gebiete niemals unbedingt zwingende Kraft hat), sondern, so zu sagen, ein historischer, ein Schlufs, dessen Berechtigung durch alle im Folgenden zu erörternden Stellen bekräftigt wird. Nicht das kann die Frage sein, ob, sondern in welchem Grade er sich zu der römischen Autorität bekannt habe, ob sie ihm hinsichtlich der Lehre eine unbedingte gewesen oder aber nicht.

In dieser Beziehung kommt vor allem die Stellung der Nordafrikaner, des Augustin insbesondere während des Pelagianischen Streits[1] in Betracht.

Der letztere hatte die bereits oben S. 126 erwähnte epistola familiaris mitunterzeichnet, welche darauf ausging den römischen Innocenz I. zur Billigung des Lehrbegriffs der (von Augustin dogmatisch geleiteten) nordafrikanischen Kirche zu bewegen. Man erkennt deutlich, wie wichtig den Konzipienten dieselbe in Betracht der hohen kirchlichen Stellung des dortigen Bischofs sei; aber auch ein anderes, die Spuren der Sorge, es möchte derselbe durch die Accommodation der Pelagianer an den „kirchlichen" Sprachgebrauch sich täuschen lassen, die Methode der Umdeutung der üblichen Kategorien nicht verstehen. Um den hohen Leser dazu zu befähigen, wird ihm in höflicher Weise eine Instruktion erteilt, ein Exemplar des Buchs de natura[2],

---

1) Wie A. die römische Tradition über die Ketzertaufe beurteile, auf sie sich berufe, das zu erörtern mufs ich mir hier aus Mangel an Raum versagen.

2) Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Bd. IV, S. 557, Anm. z. N. VI.

welches Pelagius verfafst haben soll, beigelegt, in welchem die bedenklich klingenden Stellen notiert sind. Die Briefsteller beabsichtigen, den Adressaten zu bestimmen, gegen die Urheber der in Nordafrika verurteilten Lehre einzuschreiten, sie setzen dieser gegenüber „die (apostolische und) kirchliche Wahrheit“ [1] auseinander in der Sprache des Überzeugtseins, aber nicht in der Erwartung, dafs diese Lehre von ihm zu bekräftigen wäre, damit sie als kirchliche gelte. Wohl aber soll er „prüfen“ (§ 19 hoc a te probari volumus etc. Das zu Anfang eben dieses Paragraphen vorkommende „judicabit“ bezieht sich auf den Prozefs des Pelagius). Diese Äufserungen [2] können die Interpretation leicht in die Irre führen. — Die Verfasser verwahren sich gegen die Vorstellung, als ob sie durch ihre Darstellung der Gnadenlehre, welche sie einem geringen „Bächlein“ vergleichen, „die Quelle“ in Rom zu verstärken beabsichtigten, während jenes doch aus dieser abgeleitet sei. D. h. sie bekennen, mit dem Christentume die Tradition aus Rom erhalten zu haben. Hieraus scheint das Recht der Forderung zu folgen, dafs die Echtheit der (jetzigen) nordafrikanischen Tradition an der römischen erprobt werde.

1) Ep. CLXXVII, § 3: Et cum inventus fuerit (Pelagius) hanc dicere (gratiam), quam docet ecclesiastica et apostolica veritas, tunc — — absolvendus est. § 6. 7. 8: De hac gratia quaestio vertebatur etc. — Hanc apostolica doctrina gratiam non immerito isto nomine appellat etc. § 9: Cum itaque de hac gratia fidelibus catholicisque notissima etc.

2) L. l. § 19: Dabit sane nobis veniam suavitas mitissima cordis tui, quod prolixiorem epistolam fortassis quam velles tuae misimus sanctitati. Non enim rivulum nostrum tuo largo fonti augendo refundimus; sed in hac non tamen parva tentatione temporis (unde nos liberet, cui dicimus Ne nos inferas in tentationem), utrum etiam noster licet exiguus ex eodem, quo etiam tuus abundans emanet capite fluentorum, hoc a te probari volumus tuisque rescriptis de communi participatione gratiae consolari. — In der Ep. CLXXV, § 4 (geschrieben von den in Karthago versammelten Bischöfen) wird die durch die Erklärung der Infallibilisten berühmt gewordene Stelle Luk. 22, 32 angeführt, aber gar nicht in dem bezeichneten Interesse verwendet.

Indessen diese wird in den folgenden Sätzen gerade abgewiesen: hier nennen die Verfasser die römische und die nordafrikanische beide „Bäche", die römische einen „weiteren", „überströmenden", die nordafrikanische allerdings nicht zum zweitenmal „einen geringfügigen Bach"; aber das Bild wird auch hier in seiner Geltung vorausgesetzt. Denn beide unterscheidet unsere Epistel von der gemeinsamen Urquelle. Die Bitte, welche sie am Schlusse ausspricht, ist die, Innocenz I. wolle „prüfen" (darüber richten), ob die nordafrikanische Tradition aus der letztgenannten ebenso abgeleitet sei wie die römische. Das idem caput ist die apostolische Urtradition. Folglich scheinen die nordafrikanische und die römische der Voraussetzung der Briefsteller gemäfs gleicherweise aus jener herstammend gleichen Wertes zu sein. Das ist auch wirklich der eine Gedanke. Aber der andere wird in den Schlufsworten der überwiegende, dafs der römische Bischof an der römischen (da sie — wie aus dem vorhin gebrauchten Bilde sich ergiebt — die reichere sei) die nordafrikanische zu messen vermöge, um die Frage zu entscheiden, ob beide zusammenstimmen. Wenn ihm aber dies Recht eingeräumt wird, so auch indirekt, wie es scheint, das andere, die Echtheit der in Nordafrika überlieferten Lehre an der römischen abzuschätzen. Denn wenn diese die vollere genannt wird: so ist, wie man gesagt hat, die begehrte Prüfung der (vorausgesetzten) Übereinstimmung der einen mit der andern doch nur dadurch zu leisten, dafs über die Echtheit der nordafrikanischen Tradition nach dem Mafsstabe der römischen Musterkirche geurteilt wird. Die Überzeugung der Briefsteller ist doch die — so könnte man meinen den Gedankenprozefs rekonstruieren zu können —, ihre Überlieferung sei von den Aposteln abzuleiten, ebenso die römische. Nun aber wird der Papst ersucht, in der Art sich zu erklären, wie angegeben worden. Gesetzt der Konsensus beider würde von ihm verneint: so würde man also nunmehr der anders lautenden römischen zu folgen haben. — Indessen das kann keineswegs der Sinn der schwierigen Schlufssätze sein. Denn was ich oben (subjektive) Überzeugung genannt habe, war

vielmehr die unerschütterliche Überzeugung der Verfasser, nämlich, dafs ihre Kirche die echte apostolische Lehrüberlieferung habe, — wie der ganze Inhalt ihrer Epistel bis § 18 Ende zeigt. Verhielte es sich nicht wirklich so, so hätte die Frage dahin formuliert werden müssen, wie weit die nordafrikanische Tradition mit der apostolischen stimme, deren lautere Erkenntnisquelle in Rom sei. Dieselbe lautet aber vielmehr so, wie wir sie in dem Text lesen. Der römischen Kirche wird nur ein relativer Vorzug zugestanden: sie hat eine reichere Lehre, aber darum nicht eine wahrere. Die Petenten wollen keineswegs die wahre erst von Innocenz erfragen und erfahren, sondern ihre ganze Epistel zeigt, dafs sie sich im Besitz wissen.' Nur darauf kommt es ihnen an, dafs alle anderen Kirchen, vornehmlich die römische (von der sie, wie bemerkt worden, das Christentum empfangen haben), in jetziger Zeit die Übereinstimmung ausdrücklich deklarieren. — Indessen obwohl diese Erklärung meines Erachtens die richtige ist, so doch nicht die allseitige [1]. Die Auffassung, welche ich anfangs als eine mögliche hinstellte, dann aber durch wichtige Gründe bewogen einschränkte, soll damit keineswegs als eine völlig verfehlte bezeichnet werden. Sie wird sogar dem Wortlaute in untergeordneter Weise gerechter als die zweite. Diese ist nur weniger einseitig als die erste; sie deckt die wirklichen Gedanken der Briefsteller auf. Diese aber sind in den sprachlichen Wendungen ausgedrückt und zugleich verhüllt, — in Ausdrücken, welche nicht ohne Absicht mifsverständlich sind. Wenn im Anfange des § 19 „Quelle“ genannt wird, was hätte Flufs oder Bach genannt werden müssen: so ist das schwerlich eine aus der stilistischen Unbeholfenheit oder Sorglosigkeit zu erklärende Inkonzinnität. Wir sehen darin vielmehr die Spuren des Interesses, welches die Nordafrikaner unter den obwaltenden Umständen („sed in hac non tamen parva tentatione temporis“) hatten, durch eine hyperbolische

---

1) Langen a. a. O. S. 732 (vgl. S. 726. 728).

Phrase den römischen Bischof zu einer beifälligen Äufserung zu veranlassen.

21. Diese erfolgte inhaltlich nach Wunsch, formell aber vielleicht anders, als Augustin erwartet hatte. Innocenz I.[1] nahm bekanntlich die Miene an, als ob die dogmatischen Erklärungen der Nordafrikaner erst durch seine Autorität zu bestätigen seien. Unser Autor aber sah in dessen Antworten nur Bekenntnisse, wie sie dem damaligen Inhaber des apostolischen Stuhls, wenn er anders dafür gelten wollte, geziemten[2]. Sie werden als Bezeugungen der an und für sich schon feststehenden Lehre[3], nicht als nunmehr erst erfolgte Definitionen der letzteren beurteilt. Dagegen spricht nicht, dafs in der in Rede stehenden Epistel[4] bemerkt wird, wenn jemand fortan anders lehre: so würde er die Autorität des apostolischen Stuhls[5] verletzen. Denn will man nicht zugestehen, dafs dieselbe sich in Widerspruch mit sich selbst verwickele, so bleibt nur übrig, diese Äufserung aus der Absicht herzuleiten, „die Feinde des Glaubens" einzuschüchtern, nicht aber vorauszusetzen, die Meinung sei, die Kirchenlehre sei nun erst sanktioniert. Das ist so wenig der Fall, dafs unser Schriftsteller in derselben Urkunde sich sogar über alle irdische selbst apostolische Autorität auf „den Lehrer und Herrn der Apostel"[6] be-

---

1) S. Jaffé, Regesta Romanorum pontificum, Ed. II, N. 321. 323. 324.

2) Ep. CLXXXVI, § 2 Ende, T. II, 865. Ad omnia nobis rescripsit, eo modo, quo fas erat atque oportebat apostolicae sedis antistitem.

3) Contra Julian. lib. I, cap. IV, § 13, T. XIII, 623C. Quid enim potuit ille vir sanctus Africanis respondere conciliis, nisi quod antiquitus apostolica sedes et Romana cum caeteris tenet perseveranter Ecclesia?

4) Ep. CLXXXVI.

5) Ib. § 28, T. II, 876C. Et contra Sedis apostolicae auctoritatem etc. Es ist der ganze § 28 und § 27 im Zusammenhange zu lesen und zu erwägen.

6) Ib. § 29. Si autem cedunt Sedi apostolicae vel potius ipsi magistro et Domino Apostolorum, qui dicit, non habituros vi-

ruft, nicht aber erwartet, dafs dieser in der Gegenwart auf eine wunderbare Weise seine Lehre offenbaren werde, sondern die in dem historischen Evangelium Johannis verurkundete Aussage selbst auslegt, ohne der Beihilfe des apostolischen Stuhls zu bedürfen. —

Wenn in dem schon S. 133 berücksichtigten Schreiben die römische Kirche als Musterkirche der rechten Lehre wenn nicht genannt wird, so doch vorausgesetzt zu werden scheint: so ist zu erwägen, dafs das nicht geschieht in Betracht der anerkannten autoritativen Gewalt, sondern dafs die Motive dieser hyperbolischen Würdigung dieselben sind, welche wir so eben inbezug auf Ep. CLXXXVI dargelegt haben. Dafs in Rom wirklich die Doktrin vertreten werde, welche Augustin in Erfahrung gebracht hat, konnte gar nicht anders von einer ecclesia erwartet werden, in welcher dereinst Paulus das Evangelium von der Gnade verkündigt hat. Die Übereinstimmung jener mit diesem gilt als das Kriterium, an welchem die echte Kirchlichkeit Roms abzuschätzen ist. Darum weil durch des Adressaten Schreiben bezeugt worden, dafs auch jetzt daselbst jenes Apostels Lehre, die nach Augustins Urteil wahre Lehre verkündigt wird, ist das freudige Vertrauen zu dieser Kirche wiedergekehrt [1].

22. Einer abermaligen Erwägung — trotz der bereits vorhandenen darauf bezüglichen tüchtigen Arbeiten [2] — scheint mir unseres Schriftstellers Verhalten in dem Zosimus-Fall zu bedürfen, da Langen's [3] Urteil zu einer Prüfung

---

tam in se ipsis, nisi manducaverint carnem filii hominis (Joan. cap. VI) et biberint sanguinem etc.

1) Ep. CXCI ad Sixtum presbyterum, § 1, T. II, 924 B. Quid enim gratius legi vel audiri potest, quam gratiae Dei tam pura defensio adversus inimicos ex ore ejus, qui eorumdem inimicorum magni momenti patronus ante jactabatur? — S. oben § 17, S. 130.

2) Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Bd. IV, S. 629. 642f. 661f. und die daselbst citierten Autoren, vornehmlich Garnier, Marii Mercatoris Opera (Paris 1673), T. I, 13. Cornel. Jansenius, Augustinus; tomus primus (Lovanii 1640), p. 47. Hefele, Konziliengeschichte (2. Aufl.), Bd. II, S. 114.

3) Geschichte der römischen Kirche u. s. w., S. 748. 753. 860.

verpflichtet. Ich beschränke meine Aufgabe und deren Lösung, ohne genötigt zu sein, mich zu entschuldigen; vielmehr fühle ich mich versucht, mich dieserhalb zu rühmen. Denn die so oft den Lesern dargebotenen Wiederholungen dessen, was andere schon ebenso gut gesagt haben, sind nicht Hebel des Fortschreitens sondern meines Erachtens eher Hemmungen zu nennen. — Ich will hier ja nicht die ganze Geschichte des erwähnten Bischofs unter Verwendung aller Quellen sondern lediglich Augustin's[1] Mitteilungen und apologetische Darlegungen analysieren, nicht um zu untersuchen, ob die ersteren glaubwürdig, die zweiten haltbar seien, sondern unter völligem Absehen von allem diesen auszumitteln versuchen, wie jener über die Lehrautorität des Zosimus in dieser Angelegenheit gedacht habe.

Von Cölestius — so bemerkt unser Verfasser — war in Rom ein libellus herausgegeben[2], welcher im Verhältnis zu seinen früheren Aufstellungen in Karthago von einem Fortschritt zu zeugen schien. Schon hier hatte er freilich den Vollzug der Taufe der Kinder nicht beanstandet, aber das Recht der auf diesen Usus basierten Lehre abgelehnt, dafs dieses Sakrament darum zu erteilen sei, weil sie mit der von Adam stammenden Sünde behaftet seien (vgl. Bd. IV, S. 17 dieser Zeitschrift). Dort hingegen war die Taufe der Kinder positiv verlangt[3], damit sie nach Christi Aussage des Himmelreichs teilhaftig werden könnten, ja sogar gegen die Formel „zur Vergebung der Sünden" nichts eingewandt unter der Bedingung, dafs der Gedanke an die Erbsünde nicht damit verknüpft werde[4]. Selbst die Thesis, dafs der Mensch sine ullo vitio peccati originalis geboren werde,

1) In dem lib. de peccato originali cap. V, § 5 bis cap. VIII und contra duas epistolas Pelag. lib. II, cap. III, § 5f. Epist. XCX ad Optatum T. II, 912; Ep. CCXV ad Valentinum, § 2, T. II, 1033 contra Julian., lib. I, cap. IV, § 13, T. XIII, 623 BC.

2) De peccato original. cap. V, § 5.

3) L. l. Op. T. XIII, 318.

4) Ib. cap. VI, § 6.

hatte er in dem libellus nicht ausdrücklich verteidigt [1], sondern eingestanden, dafs er über diesen Punkt eine feste Ansicht nicht habe, unter Anerkennung seiner Fallibilität inbezug auf diese und andere Kontroversen der Autorität des römischen Stuhls sich unterstellt [2].

Von Zosimus war jener libellus einmal „catholicus“ genannt [3], — ein Name, welcher bei nicht wenigen Anstofs erregt hatte. Augustin bemüht sich, denselben zu heben. Cölestius — meint er — hat sich allerdings als einen guten Katholiken bewährt [4]. Denn katholisch ist es gerade, wenn man über irgendeinen Glaubenspunkt anders zu denken geneigt ist, als die Wahrheit fordert, diese seine Gedanken nicht eigensinnig abzuschliefsen, sondern nur zweifelnd unter Vorbehalt besserer Belehrung zu äufsern, wenn diese aber erfolgt ist, jene aufzugeben. Schreibt doch der Apostel die Mahnung Phil. 3, 15 nicht an Häretiker, sondern an Katholiken [5]. — Durchaus nach Mafsgabe derselben ist man damals in Rom verfahren. Zosimus liefs dem Cölestius Zeit, sich zu unterrichten; unterrichtete ihn selbst. In eben

1) contra duas epistol. Pelag. lib. II, cap. III, § 5, Op. T. XIII, 538.

2) de peccato origin. cap. VI, § 7. — quia superius in eodem libello suo de hujusmodi quaestionibus locuturus ante praedixerat: „Si forte ut hominibus quispiam ignorantiae error obrepsit, vestra sententia corrigatur.“ S. S. 149, Anm. 4.

3) contra duas epist. Pelag. lib. II, cap. III, § 5, T. XIII, 538. 539. Et propterea libellus ejus „catholicus“ dictus est etc. quod ab illa (sede apostolica) dictum erat, cum libellum esse „catholicum“. Der Ausdruck ist in der Ep. Zosimi Jaffé ed. II, N. 329. Op. T. XVII, 2709. Walch a. a. O. Bd. IV, S. 653, Anm. 2 zu N. III nicht gebraucht.

4) contra duas epist. Pelag. lib. II, cap. III, § 5, Op. T. XIII, 538 E. Et propterea libellus ejus catholicus dictus est, quia et hoc catholicae mentis est, si qua forte aliter sapit quam veritas exigit, non ea certissime definire, sed detecta ac demonstrata respuere. Non enim haereticis, sed catholicis Apostolus loquebatur, ubi ait. quotquot ergo perfecti hoc sapiamus et si quid aliter sapit, id quoque Deus vobis revelabit. — Cf. de baptismo lib. IV, cap. XVI, § 23, T. XII, 175.

5) S. Anm. 4.

den Tagen, in welchen aus Nordafrika die Antwort auf des Papstes Erklärung erwartet wurde [1], verhandelte er mit dem Verklagten über zwei Punkte: 1) er solle die von Paulinus von Mailand excerpierten, auf der Synode zu Karthago ihm vorgelegten Sätze nunmehr verurteilen; 2) den in dieser Angelegenheit von Innocenz I. an die Nordafrikaner geschriebenen Briefen ausdrücklich beistimmen [2]. Die erstere Forderung wies er ab [3]; die zweite zu erfüllen, war er nicht allein bereit, sondern erklärte sogar, er wolle alles das verdammen, was der römische Stuhl verdammen werde [4]. — Damit hatte sich also Cölestius gefesselt [5]. Was unter den Umständen zu erreichen war, hatte Zosimus in seiner Weisheit durch das zweckmäſsige Temporisieren wirklich erreicht: jener hatte sich ausdrücklich dazu verpflichten müssen, sich belehren zu lassen [6].

Dazu ist es nun freilich nicht gekommen, — aber ohne Schuld dieses Papstes, meint der Bischof von Hippo Regius. Das Drängen seiner Kollegen in Nordafrika, ihr schroff abweisendes Benehmen hat dessen Absichten vereitelt.

---

1) De peccato orig. cap. VIII, § 8, contra duas epist. Pelag. lib. II, cap. III, § 5.

2) contra duas epist. Pelag. lib. II, cap. III, § 5, T. XIII, 538FG. 539A; cap. IV, § 6, T. XIII, 540AB. 541B. de peccato orig. cap. VII, § 8 ut (1) ea, quae illi diacono Paulino fuerant objecta, damnaret atque (2) ut sedis apostolicae literis — — praeberet assensum etc. — Über des Paulinus von Mailand libellus siehe Walch a. a. O. S. 641, Anm. 1 zu § XXXVII.

3) L. l. At ille noluit quidem objecta diaconi damnare etc.

4) L. l. — sed beati papae Innocentii literis non est ausus obsistere, immo se omnia, quae sedes illa damnaret, se damnaturum esse promisit. Noch genauere Angaben contra duas epistol. Pelag. cap. III, § 5, T. XIII, 539C; cap. IV, § 6A, 540BCD.

5) Colligatus et vinculo saluberrimo obstrictus contra duas epist. Pelag. lib. II, cap. IV, § 6, T. XIII, 539 unten. de peccato orig. cap. VI, § 7 maluit eum sensim suis interrogationibus et illius responsionibus colligare etc.

6) de peccato orig. l. l. T. XIII, 319B. — resipiscendi ei locus sub quadam medicinali sententiae lenitate concessus est. contra duas epistolas Pelagianorum l. l. T. XIII, 539DE.

Als der längst erwartete Brief[1] derselben von Nordafrika in Rom anlangte, ersah man daraus, dafs jene sich mit dem so eben erzählten Vereinbarungsversuche nicht begnügen wollten[2]. Sie stellten im Gegenteil das Dilemma: entweder solle Zosimus den Cölestius nötigen, dasjenige ausdrücklich zu widerrufen, was von ihm in dem libellus unbedingt oder bedingt gelehrt worden, oder aber man würde den dermaligen Inhaber des apostolischen Stuhls, welcher denselben katholisch genannt habe, für einen dem Verklagten Gleichgesinnten, also für einen Altkatholiken erachten. Um diesem in Aussicht gestellten Schicksale zu entgehen, fügte sich Zosimus nunmehr der ersteren Zumutung. Er beschied den Cölestius zum Zweck einer strengeren Prüfung zu sich. Dieser aber anstatt zu gehorchen ergriff die Flucht[3].

Ist dieserhalb der vielgenannte Papst anzuklagen? — Nein man hat ihn vielmehr um seiner seiner pädagogischen Klugheit willen zu beloben. Er kannte die Zustände in Rom, den bedeutenden Anhang, welchen Cölestius und Pelagius daselbst hatten[4], — die Empfindlichkeit dieser Leute, welche durch ein schroffes Vorgehen gegen den erstgenannten auf das tiefste verletzt werden mufsten. Er erwog weiter, dafs derselbe, ein Mann überaus lebhaften Geistes, der schon mit einem Fufse auf dem Boden einer schiefen Ebene stand, in den Abgrund der Irrung gestürzt werden könnte[5], wenn

1) Nicht mehr vorhanden. Indessen scheinen sich die Angaben bei Prosper Aq. adversus Collatorem cap. V, § 15. Op. Aug. Bassani 1797, T. XVII, 2840 E auf diese Ep. zu beziehen.

2) de peccato originali, cap. VII, § 8, T. XIII, 319 B. contra duas epistol. Pelag. lib. II, cap. III, § 5 A, 539 A. — Bericht des Prosper Aquitanicus l. l. T. XVII, 2715.

3) contra duas epistol. etc. lib. II, cap. III, § 5; cap. IV, § 6, T. XIII, 540 DE.

4) l. l. T. XIII, 538 C: — „quando illa ingenia quamvis nefando errore perversa, non tamen contemptibilia“ etc. 538 E: „in homine acerrimi ingenii, qui profecto si corrigeretur, plurimis profuisset“ etc.

5) de peccato orig. cap. VI, § 7. — ubi cum vidit ferri tanta praesumptione praecipitem, tamquam furentem, donec si posset fieri, resipisceret, maluit eum sensim suis interrogationibus et illius respon-

er sofort durch eine allzu scharfe Censur erschüttert werden würde [1]. Um dieses Unheil zu verhüten, behandelte ihn der verdächtigte Bischof mit jener Milde [2], der zarten Rücksicht, welche nur den Zweck hatten, ihn zur Besinnung zu bringen, zu bessern; — die also nicht in irgendwelchem Schwanken des dogmatischen Urteils oder gar in positiver Billigung der pelagianischen Irrlehre begründet gewesen sind [3]. Diese dem Zosimus zuzuschreiben ist durchaus ungerechtfertigt. In der ganzen hierher gehörigen Urkunden-Sammlung findet sich keine einzige Stelle, durch welche man das, was man will, beweisen könnte [4]; auch nicht ein Bericht über eine mündliche [5] Äußerung dieser Art, welche er gethan haben soll, ist glaubwürdig. Nur das mag man sagen, das zeitweilige Verfahren desselben scheine mit der normalen strengen Disziplin [6] nicht in Einklang gebracht werden zu können. Aber dies Urteil gründet sich auf den Satz, jene sei unter allen Umständen in durchweg gleicher Weise anzuwenden. Derselbe ist aber kein kanoni-

---

sionibus colligare quam districta feriendo sententia in illud abruptum, quo jam propendere videbatur, impellere etc.

1) S. 150, Anm. 5.

2) S. Anm. 6.

3) contra duas epist. etc. lib. II, cap. III, § 5, T. XIII, 538 CD. Tot enim et tantis inter Apostolicam sedem et Afros episcopos currentibus et recurrentibus scriptis ecclesiasticis, etiam gestis de hac causa apud illam sedem Caelestio praesente et respondente confectis, quaenam tandem epistola venerandae memoriae papae Zosimi, quae interlocutio reperitur, ubi praeceperit credi oportere, sine ullo vitio peccati originalis hominem nasci? Numquam prorsus hoc dixit, numquam omnino conscripsit etc. 538 E: „voluntas emendationis, non falsitas dogmatis approbata est." Cf. de peccato orig. cap. VII, § 8; cap. VIII, § 9 und S. 152, Anm. 6.

4) S. Anm. 3.

5) S. Anm. 3.

6) contra duas epist. Pel. l. l. T. XIII, 539 E. — profecto quidquid interea lenius actum est cum Coelestio, servata dumtaxat antiquissimae et robustissimae fidei firmitate, correctionis fuit clementissima suasio, non approbatio exitiosissima pravitatis. Ib. 538 C: aliquando lenius quam severior postulabat Ecclesiae disciplina. Ib. cap. IV, § 7, T. XIII, 540 G.

scher, im Gegenteil ein anfechtbarer[1]. Der mitleidige[2] Papst hat sich in diesem Falle, wie gesagt, von Gedanken der Weisheit, der Rücksicht nehmenden, erwägenden Politik leiten lassen. Er hat als einsichtsvoller Arzt[3] „einen Wahnsinnigen“, welcher so vieles Schlimme verschulden konnte, wenn er gereizt wurde, der so vorteilhaft zu wirken in der Lage war, wenn es gelang, seine Geisteskrankheit zu heilen, durch beschwichtigende Mittel, durch Anwendung der Methode „der Überredung“[4] wiederherzustellen[5] versucht. Der Glaube in Rom war immer der echte[6]. Aber Glauben und Bekennen schienen allerdings eine Zeit lang auseinanderzugehen[7], bis sie demnächst zur völligen Harmonie ausgeglichen wurden. Dafs dieses wirklich geschehen, dafür legt die Epistola tractoria[8] das unzweideutige Zeugnis ab. — Cölestius hat die römische Kirche nicht „bis zu Ende“[9]

1) Dies Urteil ist mittelbar gefällt in der Erklärung contra duas ep. Pelag. lib. II, cap. III, § 5, T. XIII, 538.

2) de peccato origin. cap. VI, § 7, T. XIII, 318 E F.

3) S. S. 149, Anm. 6.

4) S. S. 150, Anm. 5.

5) correctionis fuit clementissima suasio, non approbatio exitiosissima pravitatis s. S. 151, Anm. 6.

6) S. S. 151, Anm. 6 und die Fortsetzung der daselbst excerpierten Stelle: Et quod ab eodem sacerdote postea Coelestius et Pelagius repetita autoritate damnati sunt, paululum intermissae, jam necessario proferendae ratio severitatis fuit, non praevaricatio prius cognitae vel nova cognitio veritatis.

7) S. Anm. 6. 9.

8) Jaffé, Regesta Pont. Roman. ed. II, N. 343. Vgl. die bisher unübertroffen gebliebene Erörterung Garniers in Marii Mercatoris, Oper. T. I, p. 19. Walch a. a. O. Bd. IV, S. 647. 656. 659 (von Langen a. a. O. S. 747 gar nicht berücksichtigt). — August. contra duas epist. etc. lib. II, cap. III, § 5 de peccato origin. cap. XXI, § 24, T. XIII, 327 CD: — alia quoque ipsius in urbe Roma, ubi diutissime vixerat atque in his fuerat prius sermonibus contentionibusque versatus, cura fidelium fratrum prolata patuerunt, quae literis suis, quas conscripsit per orbem catholicum perferendas papa Zosimus exsecranda, sicut legere potestis, adtexuit. Ep. CXC, § 22, T. II, 922 B; Ep. CCXV, § 2, T. II, 1033 D.

9) De peccato origin. cap. XXI, § 24, T. XIII, 327 C. Visus est tamen ad tempus aliquid dicere, quod fidei catholicae conveniret:

täuschen können. Die Behauptung der Pelagianer, Zosimus sei (in der Ep. tractoria) von seiner eigenen früheren Lehre abgefallen, der praevaricatio anzuklagen ist nichtig. Ebenso die Aussage der Verfasser „der beiden Briefe", die römischen Kleriker hätten lediglich eingeschüchtert und wider die eigene Überzeugung die oben erwähnte, die pelagianische Lehre verdammende Urkunde unterzeichnet, durch diese Unterzeichnung das zurückgenommen [1], was früher als katholisches Dogma im Sinne des Cölestius von ihnen selbst gelehrt worden.

Aber selbst wenn geschehen, was Gott in Gnaden verhüten möge [2], wenn damals in „der römischen Kirche" gelehrt wäre, was dereinst Papst Innocenz verdammt hätte: so würde doch die „nota praevaricationis" vielmehr „dem römischen Klerus" [3] zuzuerteilen sein — „als dem römischen Bischof Zosimus" scheint man ergänzen zu müssen.

Die römische Tradition hat sich also ununterbrochen als die wahre bewährt, wenn man nur versteht, die Thatsachen, Handlungen und deren Motive in jener kritischen Episode richtig zu würdigen.

In diesem Satz glaubte ich das Resultat der Beweis-

---

sed illam sedem usque ad finem fallere non potuit. Ib. cap. VIII, § 9, l. l. 319 CD. Fefellit enim judicium Palaestinum; propterea ibi videtur esse purgatus. Romanam vero ecclesiam, ubi eum esse notissimum scitis, fallere usquequaque non potuit. — Cornelii Jansenii Augustinus. Tomus primus Lovanii 1640, T. I, 49 C. Retract. lib. II, cap. L. Posteaquam Pelagiana haeresis cum suis auctoribus ab Episcopis Ecclesiae Romanae prius Innocentio, deinde Zosimo cooperantibus conciliorum Africanorum literis convicta atque damnata est etc.

1) contra duas ep. etc. lib. II, cap. III, § 5. contra Julian. lib. VI, cap. XII, § 37. Cornel. Jansenius l. l. 43.

2) contra duas epist. etc. l. l. T. XIII, 539 C. Sed si, quod absit, ita tunc fuisset de Coelestio vel Pelagio in Romana ecclesia judicatum, ut illa eorum dogmata, quae in ipsis et cum ipsis Papa Innocentius damnaverat, approbanda et tenenda pronuntiarentur, ex hoc potius esset „praevaricationis" nota Romanis clericis inurenda etc. Ib. cap. IV, § 8, l. l. 541 CD. — Walch a. a. O. IV, 644.

führung Augustin's in seinem Sinne zusammenfassen zu können.

23. Das, was zunächst in die Augen fällt, ist die erhebliche Differenz zwischen dem Urteil Augustin's und dem der nordafrikanischen Bischöfe[1] über die Haltung des römischen Episkopats (in jener Zeit). Die letzteren sind augenscheinlich auf dem Punkte, an Zosimus irre zu werden oder schon irre geworden: sie schreiben ihm vor, wie er zu handeln habe, wenn sie ihn für katholisch halten sollten. Ihr Auftreten ist schroff und rücksichtslos gewesen. Augustin dagegen hat — ohne sich über das Verfahren der nordafrikanischen Kollegen tadelnd zu äufsern — nichtsdestoweniger die Purifikation des von ihnen verklagten (bereits mit Tode abgegangenen) Bischofs angestrebt: er scheint ihm sogar im Unterschiede von „den römischen Klerikern" eine gewisse eximierte Stellung vorbehalten zu wollen. Ja an jener einzelnen Stelle, welche S. 153 mitgeteilt ist, soll das vielleicht wirklich geschehen. Zwar hat man zu beachten, dafs er daselbst gegenüber den römischen Klerikern, welche er nennt, den römischen Bischof nicht nennt; aber das potius ist doch kaum anders zu verstehen als durch Annahme der von mir oben vorgeschlagenen Ergänzung. Gleichwohl würde man in die Irre gehen, wollte man diese Einzelheit als eine prinzipale Lehre beurteilen und aus derselben logische Konsequenzen ziehen. Denn das in Rede stehende Schriftstück ist nichts weniger als eine dogmatische Erörterung über die Lehrautorität der römischen Kirche sondern eine durch und durch tendenziöse, zu einem ganz bestimmten Zweck abgefafste Apologie. Pelagius und Cölestius hatten sich mit grofsem Geschick, mit nicht unerheblichem Erfolge auf den römischen Stuhl, auf die Genehmigung ihrer Lehre durch Zosimus berufen, ja sich mit auffälliger Ostentation als Römlinge, nahezu als Infalli-

1) Indem Augustin sich in den bezüglichen Stellen durchweg des Ausdrucks Afri bedient, bezeugt er meines Erachtens seine Nichtbeteiligung an den erwähnten Schritten. Die numidischen Bischöfe scheinen sich passiv verhalten zu haben.

bilisten[1] gezeigt. Darum und in Betracht der vulgärkatholischen Verehrung von der sedes apostolica galt es, das Recht dieser Berufung zu bestreiten, den nachhaltigen Eindruck, welche diese auf viele „Katholiken" gemacht hatte, zu verwischen oder doch abzuschwächen. Das konnte nicht anders bewirkt werden als durch den Nachweis, dafs die Thatsachen und die bezüglichen Urkunden von den beiden „Häretikern" und ihren Anhängern „entstellt worden". Dafs das geschehen sei, stand unserem Autor von vornherein fest, ehe er die Feder ergriff. Statt einer kritischen Untersuchung im Interesse der historischen Wahrheit schrieb er, wie gesagt, eine „Verteidigung", — die freilich in untergeordneter Weise Entstellungen aufdeckt, — die aber im ganzen eine viel bedenklichere Entstellung geworden ist als die den Pelagianern[2] vorgeworfene. Vor allem die einmal beschlossene Reinigung des viel genannten römischen Bischofs mufste geleistet werden. Unter den Umständen ward sie unvermeidlich eine Verherrlichung desselben, eine einseitige Übertreibung der Bedeutung der römischen Autorität, welche nicht ganz im Einklang steht mit der allgemeinen Grundansicht Augustin's.

Allerdings war, wie es scheint, noch eine andere Methode anwendbar, den Erfolg der Agitationen der Pelagianer zu vereiteln. Man konnte das römische Bistum als das anerkennen, was dasselbe damals in Wahrheit war, als deren Schutzmacht, aber nur um es desto verächtlicher zu behandeln, d. h. die zeitweilige Gutheifsung ihrer Lehre in Rom als ein für die Beurteilung des kirchlichen Wertes derselben gleichgültiges Ereignis betrachten, — den Bischof Zosimus dem Verdachte der Häresie preisgeben. Sie ist

---

1) Darüber werde ich in der künftig zu veröffentlichenden Überarbeitung (s. unten § 34) dieses Artikels mich äufsern.

2) Die Nordafrikaner und die späteren Pelagianer stimmten in dem Urteile überein, dafs in der römischen Kirche die Lehre nicht eine beständige gewesen. Zwei gegnerische Parteien gaben ein zusammenstimmendes Zeugnis ab. Das war eine bedenklich gravierende Anklage, deren Recht schlechterdings entgründet werden sollte, —

wirklich von den nordafrikanischen Bischöfen erwählt. Aber in diesem Falle war das Zugeständnis unvermeidlich, dafs der Konsensus der Lehrtradition nicht in allen Episkopaten nachweisbar sei. Ja in dem angesehensten unter allen ergab sich wenigstens zeitweilig ein erheblicher Dissensus. Dagegen Augustin verfolgte jenen anderen Weg, und der war in Betracht der damaligen Konjunkturen der weniger gefährliche, — ja nachdem Zosimus unter dem Drucke der von den Augustinern geleiteten römischen Staatsgewalt nachgegeben hatte[1], — für einen Katholiken damals der einzig mögliche. Aber notwendig mufste er sich auf demselben verirren, d. h. dazu verführt werden, unbequeme Thatsachen zurechtzulegen, — in Hyperbeln sich zu ergehen. Das so entstandene Schriftstück kann uns demnach nicht als primäre Quelle dienen, aus welcher unseres Autors Lehrbegriff über die römische Autorität zu schöpfen wäre. Und doch lesen wir selbst in diesem jene charakteristische Äufserung, welche sein besseres Wissen verraten hat. Die emphatische Erklärung, dafs Cölestius den römischen Stuhl „nicht bis zu Ende"[2] hat täuschen können, scheint nahezu in dem Tone des Triumphs gegeben zu werden, ist aber doch das Zugeständnis, dafs derselbe zeitweilig getäuscht worden. — Ist aber das wirklich geschehen, wozu dann die panegyrischen Reden über die (vermeintliche) pädagogische Weisheit des so hart verklagten Kirchenfürsten? —

24. Es erübrigt noch, die Stelle zu erörtern, welche mit dem Worte „Roma locuta est" so häufig von infallibilistischen Katholiken citiert wird. Dieselbe ist freilich im Gegensatz zu diesen von Langen[3] verhältnismäfsig richtig zu interpretieren versucht, aber dieser Versuch doch meines Erachtens nicht ein (positiv) genügender zu nennen.

---

1) Die libri de gratia Christi et de peccato originali, contra duas epistolas Pelagianorum sind nach dem Erlafs der epistola tractoria des Zosimus abgefafst. Retract. lib. II, cap. L, cap. LXI.

2) S. oben S. 152, Anm. 9.

3) a. a. O. S. 865. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen (Stuttgart 1872), Bd. XI, S. 194.

Zuvörderst sei daran erinnert, daſs die erwähnte Phrase so, wie sie lautet, sich nirgends bei unserem Kirchenvater findet. Sie kann also nur die kurze Definition des Sinnes einer Stelle sein, welche dem Citierenden vorschwebt. Und diese ist allerdings eine ganz bestimmte, welche aber nicht da gelesen wird, wo sie nach den Angaben neuerer Autoren zu finden sein soll. Janssen, Zweites Wort an meine Kritiker, S. 40, citiert de anima et ejus origine lib. II, cap. XII. Ebrard, Konservative Monatsschrift für das christliche Deutschland, Jahrgang 1883, Juniheft S. 637 schreibt das nach. Allein in dem genannten Buche ist dieselbe weder da, wo man sie suchen soll, noch an irgendeinem anderen Orte zu finden. Lib. II, cap. XII, § 17, T. XIII, 455 E lesen wir Novellos haereticos Pelagianos justissime conciliorum catholicorum et sedis apostolicae damnavit auctoritas. Dagegen heiſst es allerdings Sermo CXXXI, cap. X, § 10, T. VII, 645 D: Jam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam: inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est, utinam aliquando error finiatur!

Augustin, welcher in diesem Sermo über Johann VI. handelt, kommt § 4 auf die Irrtümer derjenigen, welche die Zuhörer als Pelagianer kannten, die aber hier mit diesem Namen nicht bezeichnet werden. Es wird versucht, wesentlich durch biblische Argumente diejenigen zu widerlegen, welche kraft ihres natürlichen Willens „die Lehre des Gesetzes" beobachten zu können wähnen, die nicht der Gnade sondern der hilflosen, ohnmächtigen Natur das zuschreiben, was sie leisten, nicht erwägen, daſs jene „Freiheit" (§ 6), von der sie reden, allerdings der erste Mensch dereinst gehabt, aber verloren habe. Auch von ihnen gilt, was Paulus Röm. 10, 2 sagt. Aber die Zuhörer sollen Leute dieser Art nicht verbergen aus verkehrtem Mitleide. „Widerlegt die Widersprechenden und führt die Widerstrebenden zu uns! Denn es sind ja bereits die Beschlüsse zweier Konzilien an den apostolischen Stuhl geschickt. Von diesem kamen auch Reskripte. Die Sache ist beendigt. Möchte doch auch der Irrtum beendigt sein!" —

den Eindruck des Auffälligen macht. Ich kann mich desselben nicht erwehren. Abgesehen von § 10 ist der ganze Sermo erbaulich belehrend, darauf gerichtet, durch sachliche Erörterungen zu unterweisen. Dann folgt mit einem Male eine Ermahnung zur Inquisition, weiter die Mitteilung über den Prozeſs, welchen die nicht genannten definitiv verloren haben. — Indessen ist zu beachten, daſs sie nur gemacht wird, um zu dem erwähnten praktischen Zwecke zu ermutigen. Die Zuhörer, durch die Predigt von dem häretischen Gehalt der Lehren, wie vorausgesetzt wird, überzeugt, sollen sich nunmehr auch als praktische Bekenner der katholischen Kirche bewähren, indem sie zu einer thatsächlichen Verfolgung derer schreiten, welche sie verbreiten. Um jedes Bedenken zu heben, ob man es wirklich mit einer (förmlichen) „Häresie" zu thun habe, wird schlieſslich mitgeteilt, daſs der Prozeſs in allen Instanzen entschieden sei. Die Pelagianer sind „durch alle kirchliche Autoritäten verurteilt".

So könnte man meinen, den Sinn der Stelle im ganzen wiedergeben zu können. Indessen „Autoritäten" ist Pluralis. Es fragt sich aber gerade, wie die Autorität, welche concilia genannt wird, zu derjenigen sich verhalte, welche sedes apostolica heiſst. Langen a. a. O. hat zur Vergleichung Ep. CXC, § 22 herangezogen, wo gesagt wird, durch die Wachsamkeit der bischöflichen Konzilien mit Unterstützung des Heilands, welcher seine Kirche schütze, auch von den verehrungswürdigen Vorstehern des apostolischen Stuhls, dem Papst Innocenz und dem Papst Zosimus, seien Pelagius und Cölestius auf dem ganzen Erdkreise verdammt für den Fall, daſs sie nicht als Gebesserte Buſse leisten würden[1]. Hier werden also in erster Linie die

1) cujus vel auctores vel certe acerrimi notissimique suasores cum Pelagius et Caelestius exstitissent, conciliorum episcopalium vigilantia in adjutorio Salvatoris, qui suam tuetur ecclesiam, etiam a duobus venerabilibus antistitibus apostolicae Sedis papa Innocentio et Papa Zosimo, nisi correcti etiam egerint poenitentiam, toto Christiano orbe damnati sunt.

Konzile, erst in zweiter (etiam a venerabilibus antistibus etc.) die römischen Päpste genannt. In unserem Sermo dagegen lauten die Erklärungen doch anders. Die Konzile haben ihre scripta an den apostolischen Stuhl geschickt; von diesem sind die rescripta gekommen, welche die causa „beendigt haben". Derselbe ist also die höhere Instanz. Nur dieser Gedanke wird dem Wortlaute unserer Stelle gerecht. So oft ich auch dieselbe erwogen habe; ich kann mir eine andere Interpretation nicht begründen. Ist sie aber die echte: dann kann man das Urteil nicht zurückhalten, daſs der Satz in dem citierten Sermo nicht mit dem aus der erwähnten Ep. excerpierten stimme. Von dem letzteren auszugehen, nach Maſsgabe desselben die berühmte Stelle in dem Sermo zu erklären, dazu kann ich mich nicht verstehen. Möglich wäre allerdings diese von Langen vorgeschlagene Auskunft, wenn man voraussetzen dürfte, es sei dem Augustin damals darauf angekommen, durch eine pointierte Breviloquenz auf seine Zuhörer zu wirken; er habe in seinen Gedanken die Koordination der concilia und der sedes apostolica vollzogen, in den Worten aber die Überordnung der letzteren ausgesprochen. Indessen die philologische Interpretation kann nur die in den Worten, die wir lesen, ausgeprägten Gedanken ermitteln wollen, nicht irgendwelche Hintergedanken. Somit ist das Resultat: beide Stellen harmonieren nicht. Die Autorität des römischen Stuhls wird in dem Sermo so hoch gestellt, daſs man sagen muſs, die bezüglichen Worte könnte ein echter Römling geschrieben haben. Aber im Vergleich mit seinen sonstigen Lehren bilden sie eine gewisse Anomalie.

25. Denn daſs unser Autor in seiner Gesamtüberzeugung weder dem römischen Bistum noch viel weniger dem römischen Bischof eine untrügliche Lehrautorität hat zuschreiben können, ergiebt sich auf das deutlichste aus den interessanten Äuſserungen über die Dignität des Apostels Petrus, des ersten römischen Bischofs.

Ist dieser selbst doch nicht unbedingt rein gewesen weder in dem Leben noch in der Lehre. Kann er doch,

wohl aber sehen wir in ihm das Bild [1] unseres empirischen [2] Christenlebens (vgl. oben § 13, Bd. VII, S. 253) in seiner Unstätigkeit. Was der Evangelist Matthäus Kap. 14 erzählt, zeichnet die Zustände der Christenheit, den Wechsel unserer eigenen. Bald wandelte er im Glauben, bald schwankte er zitternd [3]. Sein gläubiges Vertrauen ist der Typus der Starken [4] in der Kirche, — die nicht gegründet wurden auf Petrum sondern auf Christum; sein Schwanken der der Schwachen [5]. Er schritt auf dem (stürmischen) Meere einher. Das vermochte er nicht in seiner menschlichen Schwachheit sondern in der Kraft des Herrn, in der Zuversicht zu seinem befehlenden Worte (§ 5), zu seiner kräftigenden Unterstützung (§§ 5, 8); er sank, sobald er sich selbst vertrauete. — Und das, was wir bei dem ersten Evangelisten lesen, ist nicht einmal der einzige Fall, nicht einmal ein Ausnahmefall in seinem Leben gewesen. Berichtet uns doch auch Johannes Kap. 18 von einer positiven Verleugnung des Herrn [6]. Freilich es giebt Leute, welche durch den Parteieifer geblendet den Petrus zu rechtfertigen unternahmen [7]. Hat dieser doch — so meinen sie — nur erklärt, ich kenne diesen „Menschen“ nicht, — also nur den Menschen, nicht den Gottmenschen verleugnet [8]. Aber hat er denn nicht selbst diese Meinung

1) Vgl. Bd. VII, S. 253 dieser Zeitschrift.

2) Sermo LXXVII, cap. I, § 1; cap. III, § 4 qui tunc erat figura nostra. § 5.

3) Ib. T. VII, 417 AB, cap. IV, § 6; cap. I, § 5, l. l. 415 D; cap. V, § 7. 8.

4) Ib. cap. IV, § 6. Fide valuit, quod humana infirmitas non valeret. Hi sunt firmi Ecclesiae.

5) Ib. cap. III, § 4. Proinde quia Ecclesia Christi habet firmos habet et infirmos nec sine firmis potest esse nec sine infirmis etc. In illo ergo uno Apostolo — — utrumque genus significandum fuit; id est firmi et infirmi, quia sine utroque non est ecclesia.

6) Tract. in evangel. Joann. tract. CXIII, § 2, T. IV, 1039 A.

7) L. l. § 2. 6, tract. LXVI, § 2, T. IV, 894.

8) L. l. T. IV, 895 A. Quasi vero qui hominem Christum negat, non Christum negat et hoc in eo negat, quod factus est propter nos,

widerlegt, indem er seine Schuld in den Bufsthränen bekannte? — Wahrlich ein schwacher Bekenner ist er gewesen, schwächer als manche nicht blofs gereifte Männer, sondern auch Jünglinge und Jungfrauen, welche mutig um Christi willen in den Tod gegangen sind [1]. — Also für ein Muster unseres Lebens kann er nicht gelten. Aber auch in der Lehre ist er nicht persönlich infallibel gewesen.

Er hat dereinst in furchtsamer Nachgiebigkeit gegen die Juden die Idee von dem alleinigen Heile in Christo verdunkelt, den Heilswert des Evangeliums beeinträchtigt, ist von dem Apostel Paulus getadelt und berichtigt [2], wie dieser, der Verkündiger der echten von der ganzen Kirche [3] festgehaltenen und bewahrten Heilslehre, selbst uns erzählt. Man kann unbeschadet der Verehrung vor dem Petrus „als Apostel", dem keiner, wie weit er auch fortgeschritten sein mag, sich vergleichen darf, dennoch das Recht des Urteils nicht in Abrede stellen, dafs derselbe damals irgendwie anders dachte, als die Wahrheit fordert [4], welche Paulus

---

ne periret quod fecerat nos. Ergo qui ita confitetur Christum Deum, ut hominem neget, non pro illo mortuus est Christus, quia secundum hominem mortuus est Christus. Qui negat hominem Christum, non reconciliatur per mediatorem Deo.

1) Tract. in evang. Joann. CXIII, § 2, T. IV. 1039 CD.

2) de baptismo lib. IV, cap. VI, § 8; lib. VII, cap. I, § 1, T. XII, 238. — ex illo errore, in quem Petrus devians a Paulo revocatus est etc. Cf. lib. II, cap. I, § 2, l. l. 125 DEF. — de unico baptismo contra Petilianum cap. XII, § 22, T. XII, 676. Expositio epist. ad Galat. § 15, T. IV, 1254 A. — Ebenso hatte sich übrigens schon auf dem Konzile in Karthago 256 Zosimus von Tharassa geäufsert. Cypriani Op. ed. Hartel 454 Augustin de baptismo lib. III, cap. VI, § 10.

3) de baptismo lib. VI, cap. II, § 3. Gentes enim nemo judaizare nunc cogit nec ideo tamen quisquam nunc in ecclesia quantumlibet profecerit, Petri apostolatui conferendus est. Contra Cresconium Donat. lib. II, cap. XXXII, § 40, T. XII, 544 B. — Die Apostel überhaupt gelten nicht als unbedingte Vorbilder, sind keine Heilspersönlichkeiten Sermo LXXVI, cap. III, § 5, T. VII, 417.

4) de baptismo lib. III, cap. VI, § 10. — si potuit aliquid etiam Petrus aliter sapere quam veritas habebat, quam Paulo apostolo auctore didicimus.

uns gelehrt, daſs er im Widerspruch „mit der Regel der Wahrheit“ die Judenchristen nötigte zu judaisieren wider besseres Wissen. Denn er war nicht etwa befangen in Anhänglichkeit an die jüdischen Gewohnheiten, sondern lebte unter Heidenchristen nach heidnischer Art, dagegen in Antiochien erheuchelte [1] er eine andere Überzeugung, als er wirklich hatte; verkündigte also zeitweilig durch sein Verhalten eine falsche Lehre, war zeitweilig fallibel.

Daraus folgt, daſs auch die Nachfolger auf dem römischen Stuhl demselben Schicksal preisgegeben seien. Indessen diesen Schluſs hat unser Schriftsteller nirgends ausdrücklich gezogen; wohl aber den allgemeinen Satz ohne alle Einschränkung aufgestellt, daſs die einzelnen Bischöfe irren können [2], gegen den Anspruch irgendwelches auf den Titel episcopus episcoporum sich erklärt [3], endlich aller entgegengesetzter apologetischer Absicht ungeachtet doch die Möglichkeit (die Wahrscheinlichkeit?) nicht in Abrede stellen können, daſs Zosimus wirklich zeitweilig getäuscht worden, der römische Klerus zeitweilig von der echten Lehre abgefallen sei.

Unter diesen Umständen kann die eine S. 153 bemerkte Stelle, wo die Exemtion des römischen Bischofs (von der Fallibilität) noch dazu gar nicht ausdrücklich ausgesprochen ist, sondern nur logisch erschlossen werden zu können scheint, nicht in Betracht kommen.

Demnach sagen wir: Augustin hat nicht „die Infalli-

---

1) Expositio epistolae ad Galatas § 14. 15. Op. T. IV, 1253. 1254.

2) de unitate ecclesiae cap. XI, § 28, T. XII, 450 E und S. 167.

3) de baptismo contra Donat. lib. III, cap. III, § 5, T. XII, 142 F wird die bekannte Äuſserung Cyprians (Op. ed. Hartel 436) mit augenscheinlicher Beistimmung angeführt: „Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit.“ Quid mansuetius? quid humilius? — — „Quando habeat, inquit, omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium tamque judicari ab alio non possit quam nec ipse potest alium judicare“ etc.

bilität" der römischen Kirche (die durch die Autorität bedingte Unmöglichkeit des Irrens) noch viel weniger die des römischen Bischofs gelehrt.

26. Aber wer ist denn das einheitliche Subjekt derselben? Als Antwort scheint der Satz erwartet werden zu müssen: die Kirche als katholische. Indessen für so berechtigt man denselben halten mag, man findet doch meines Wissens keinen diesen Gedanken unzweideutig aussagenden Satz bei Augustin. Während wir contra Cresconium lib. II, cap. XXXIII, § 39, T. XII, 516 lesen quoniam sancta Scriptura fallere non potest etc.: habe ich eine dieser Thesis korrespondierende inbezug auf die Kirche vergebens gesucht. Die Erklärung „extra ecclesiam nulla salus" wird nirgends ergänzt durch die andere „ecclesia errare non potest". Man kann versuchen, dieses Fehlen begreiflich zu machen. Weder Pelagianer [1] noch Donatisten [2] haben das Recht des Gedankens an die Infallibilität der Kirche bestritten, im Gegenteil dasselbe vorausgesetzt. Folglich hatte Augustin keine Veranlassung, dasselbe zu betonen, während dagegen die Lehre von der Kirche als der ausschliefslichen Sphäre der Seligkeit in den anti-donatistischen Schriften erörtert werden mufste. Dagegen scheint es so, als ob die Vorstellung von der Infallibilität der Kirche, wenn sie anders unser Schriftsteller hatte, in den antimanichäischen (vgl. § 14) Schriften nicht hätte unberührt bleiben dürfen. Und das ist auch nicht geschehen: wenn gleich wir der oben präcisierten Formel darin nicht begegnen, so doch der wichtigen Prämisse derselben. Diese sehe ich in den uns bekannten feierlichen Aussagen über die höchste Autorität der Kirche [3]. Der berühmte Satz evangelio non crederem, nisi me commoveret ecclesiae catholicae auctoritas [4] kann wenigstens so interpretiert werden, als sei darin die Untrüglichkeit inkludiert. Diese wird über-

---

1) S. 164, Anm. 3.
2) S. 164, Anm. 4.
3) S. Bd. VII, S. 254 dieser Zeitschrift.
4) Dorner, Augustinus (Berlin 1873) S. 238.

dies mittelbar verkündigt, wenn de baptismo lib. II, cap. IV, § 5, T. XII, 127 G von der concordissima auctoritas ecclesiae catholicae und an vielen anderen Stellen [1] von der „catholica veritas“ geredet wird.

Diese Phrase ist dem Augustin nicht eigentümlich, sondern eine vulgär[2]-katholische. Wir lesen sie bei den Pelagianern [3] und Donatisten [4] ebenso wie bei ihm. Sie ist auch nicht ohne weiteres gleich der anderen „die katholische Kirche hat die Wahrheit“. Denn catholica veritas kann nur sein, wie es scheint [5], der Inhalt der katholischen Lehre, die Kirche dagegen nur als das formelle Subjekt derselben vorgestellt werden, als die Macht diese zu deklarieren. — Aber von dieser (nicht unberechtigten) Unterscheidung sehen wir ab, um die Bedeutung der erwähnten Formel zu erwägen.

Die catholica veritas kann selbstverständlich nur auf Tradition beruhen, nur eine empfangene, von den Aposteln empfangene sein, deren Gesamtlehre (1) als einhellig, (2) als unfehlbar vorauszusetzen ist. Indessen das eine wie das andere Prädikat zu erteilen, hatte sich ein Autor überaus schwer gemacht, welcher über den Dissens zwischen

---

1) Vgl. Bd. IV, S. 26. 41 Anm. 1; Bd. V, S. 383. — ecclesiastica veritas Ep. CLXXVII, § 3. sensus catholicus Bd. IV, S. 41, Anm. 1 veritatis regula de baptismo lib. II, cap. I, § 1. — Über den Gebrauch des Begriffs „veritas“ bei Cyprian siehe Otto Ritschl, Cyprian von Karthago und die Kirchenverfassung (Göttingen 1885), S. 97. 98.

2) Epist. Zosimi papae. Ep. Romanorum pontificum ex rec. Constantii ed. Schoenemann N. III, § 8, p. 680 eos — a corpore nostro et catholica veritate numquam fuisse divulsos.

3) Bd. IV, S. 41, Anm. 1 dieser Zeitschrift.

4) Gesta collationis Carthaginiensis prim. cognit. N. XIV Optat. Milev. libr. VII. Opera A studio M. Ludovici Dupin p. 249 erste Spalte. — et caeteri sincerae christianitatis episcopi et catholicae veritatis. G. secundae cognit. N. X, l. l. 290 zweite Spalte Episcopos nos veritatis Christi Domini nostri et dicimus et saepe actis publicis dictum est.

5) Daſs der Sinn der Phrase bei Augustin ein noch vertiefterer ist, darüber s. § 28 Ende, § 33 Ende.

Petrus und Paulus so sich äufserte, wie wir erfahren haben [1]. Allein dieser ist ja ein nur zeitweiliger gewesen, nach unseres Verfassers Urteil durch die Belehrung des einen durch den andern [2] gehoben, — dadurch, könnte man meinen in seinem Sinne sagen zu können, die Einheit der Lehre wiederhergestellt. Indessen diese Wiederherstellung setzt die früher schon gewesene Einheit beider voraus, und die letztere kann doch nur der Zeiger des Lehrkonsensus des Gesamtapostolats sein. Demnach entsteht die Frage, wie Augustin über den Ursprung und die Beschaffenheit eben dieses dachte.

27. Ich gestehe, dafs meine Bemühungen, eine klare Antwort auf dieselbe zu finden, vergeblich gewesen. Mir ist nur eine Stelle bekannt, in welcher er sich über den fraglichen Punkt äufsert, und das ist die nämliche, welche wir in anderer Beziehung schon oben [3] berücksichtigen mufsten. Aber hier wird nur erörtert, a) dafs und warum Paulus sich zum Ananias begeben, b) dafs die collatio zwischen den Uraposteln und dem Apostel Paulus in Jerusalem (Apostelkonzil) unam doctrinae speciem exclusa omni varietate monstrabat. Indessen die Kontroverse zwischen Paulus und Petrus in Antiochien fällt ja später als das Apostelkonzil. Daselbst hatte der letztere die una species doctrinae nicht gewahrt; er war ja von seinem Mitapostel eines wirklichen error [4] überführt. Und wenn gleich Petrus infolge der Überführung mit Paulus sich geeinigt haben, weiter zu der gemeinsamen apostolischen Lehre zurückgekehrt [5] sein mag (was alles mehr voraus-

---

1) S. S. 161.

2) S. ebd. Anm. 4.

3) S. Bd. VII, S. 212 dieser Zeitschrift.

4) Expositio Epistolae ad Galat. § 15, T. IV, 1254 A. Quod autem hoc ei coram omnibus dixit, necessitas coegit, ut omnes (Barnabas und die zum Judaisieren mitverführten Gemeindeglieder) sanarentur. Non enim utile erat errorem, qui palam noceret, in secreto emendare.

5) Da alle Apostel auf dem Apostelkonzil als in der Lehre einig sich gezeigt hatten, zu Antiochien Petrus und alle mit ihm Judai-

gesetzt und angedeutet [1] als ausdrücklich erklärt ist): so ist doch in allem diesen die Beantwortung der von uns aufgeworfenen Frage nicht sowohl gegeben als ebenfalls vorausgesetzt. — Ich irre vielleicht nicht, wenn ich vermute, unser Schriftsteller habe überhaupt dieselbe nicht in besonderer Weise erwogen, sondern als guter Katholik den Konsensus der Apostel axiomatisch gelehrt.

Von diesen ist derselbe übergegangen auf die Kirche, — das wird allerdings meines Wissens nirgends ausführlich erörtert, aber doch angedeutet und vorausgesetzt [2]. Die (eine) Kirche besteht freilich nicht lediglich durch die Episkopate, aber doch nicht ohne Episkopate; alle die, welche auf der cathedra unitatis [3] sitzen, müssen also mit der nämlichen [4] (Lehr-)Tradition betrauet sein; alle lehren, was sie gelernt, von den Vätern empfangen haben. Was sie verkündigen, ist „Gottes Wort“ [5].

Das ist die eine Reihe von Sätzen, welche man mehr

---

sierenden „von dem Irrtum“ geheilt wurden (s. die vorige Anmerk.), von den übrigen Aposteln nicht erzählt wird, dafs sie in diesen Irrtum geraten seien, vielmehr selbstverständlich ist, dafs sie in der Einigkeit der Lehre beharrt hatten: so ergiebt sich, dafs infolge der Belehrung des Petrus durch den Paulus die Einigkeit aller Apostel wieder hergestellt worden.

1) S. die vorige Anmerkung.

2) Zu erschliefsen aus der Stelle contra Julian. lib. II, cap. X, § 35, T. XIII, 679 F. Quod invenerunt in Ecclesia, tenuerunt, quod didicerunt, docuerunt, quod a patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt in Verbindung mit contra Cresconium lib. I, cap. XXXIII, § 39, T. XII, 516. — hoc facimus, quod universae jam placuit Ecclesiae etc. Ep. CLXXVI, § 19.

3) Ep. CV, cap. V, § 17, T. II, 397 B. — Augustin betont übrigens nicht in sonderlicher Weise den Gedanken, dafs die Tradition an die Episkopate gebunden sei. S. z. B. de baptismo lib. II, cap. VII, § 12. — Die Zeugen gegen den Pelagianismus sind meist Bischöfe, aber nicht sowohl um ihrer bischöflichen Autorität als um ihrer schriftstellerischen Leistungen willen kommen sie in Betracht contra Julian. lib. II, cap. IX, § 31, T. XIII, 675 A.

4) Ep. CLXXVI zu vergleichen mit den Anmerkung 2 citierten Stellen.

5) De utilitate credendi cap. XI, § 28.

oder weniger deutlich in Augustin's Schriften findet. — Dieser aber läfst sich eine zweite gegenüberstellen.

Alle einzelnen Bischöfe, mögen sie noch so bedeutend, mögen sie Märtyrer sein (de baptismo lib. I, cap. XVIII, § 28; lib. II, cap. I, § 2; cap. IV, § 5; cap. X, § 15), sind fallibel [1], selbst der römische [2]. Keinem Bischof wäre beizustimmen, wenn er etwas gegen „die heilige Schrift" [3] lehren würde. Die Traditionen der einzelnen bischöflichen Kirchen sind nicht kraft der bischöflichen Autorität als apostolisch verbürgt.

Sollten beide Reihen nicht etwa durch einen eingetragenen, sondern durch einen von dem Verfasser wirklich gehegten Gedanken vereinbart werden können? —

Die Bischöfe sind Repräsentanten der Kirche; aber nicht als einzelne, sondern in ihrer Gesamtheit, — aber auch nicht in ihrer Gesamtheit ohne ihr Zusammentreten die Repräsentanten der einen Kirche, deren Eigenschaft der Infallibilität wir untersuchen, — könnte man etwa sagen. Die Bischöfe lehren für gewöhnlich in einzelnen, räumlich getrennten Kirchen; ihre empirischen Traditionen können möglicherweise auseinandergehen. Sind sie vielleicht auszugleichen, wenn die Bischöfe sich vereinigen? — Ist die Repräsentation, die höchste Repräsentation der einen infallibelen katholischen Kirche etwa das Konzil, — dieses also selbst infallibel? —

28. Aber der Konzile giebt es viele: man unterscheidet Lokal-, Provinzial-, Regionar [4]- und Plenar [5]-Konzile. Die Provinzialkonzile haben eine gewisse Autorität, — sie dürfen z. B. die Ansichten einzelner Bischöfe, ihre mündlichen und schriftlichen Äufserungen „tadeln" [6]; dafs

1) De baptismo lib. II, cap. III, § 4. Vgl. S. 169.

2) S. oben S. 160.

3) Sermo XLVI, cap. X, § 21. De unitate eccl. cap. XI, § 28. Quia nec catholicis episcopis consentiendum est sicubi forte alluntur, ut contra canonicas Dei Scripturas aliquid sentiant.

4) S. S. 169. 172.

5) S. ebendaselbst.

6) de baptismo lib. II, cap. III, § 4 episcoporum autem literas

aber der Verfasser ihnen nicht eine unbedingte (Autorität) zuerkenne, hat er auf das unzweideutigste dargelegt in der charakteristischen Kritik [1] des dritten Konzils zu Karthago am 1. Septembar 256 über die Ketzertaufe (Lipsius, Chronologie der römischen Bischöfe, S. 216; Otto Ritschl, Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche [Göttingen 1885], S. 112. 163) unter Cyprian, in den Urteilen, welche er über diesen selbst fällt. Cyprian hatte die Beschlüsse des die Angelegenheit der lapsi regelnden Konzils zu Karthago (251) ausdrücklich auf den heiligen Geist zurückgeführt [2], also vielleicht (?) auch die des erstgenannten, — auf das deutlichste aber das Recht der Verneinung der Gültigkeit der Ketzertaufe durch die Berufung auf die consuetudo darthun zu können gemeint, den bezüglichen Beweis zu liefern gesucht, — schliefslich jedoch auf die noch höher stehende veritas rekurriert [3]. Augustin dagegen glaubte zeigen zu können, dafs das Konzil vom Jahre 256 von dieser letzteren abgewichen sei, — geirrt habe [4]. Indessen viel wichtiger ist das Allgemeine, was er über das Synodalinstitut überhaupt sagt. Provincial- und Regionarkonzile sind keine sicheren Bürgen, nicht die Stätten, wo das, was

— — et per sermonem forte sapientiorem cujuslibet (!) in ea re peritioris et per aliorum episcoporum graviorem auctoritatem — — et per concilia licere reprehendi, si quid in eis forte a „veritate“ deviatum est etc. — De unitate eccl. cap. XI, § 28 Fortsetzung der S. 167, Anm. 3 excerpierten Stelle. Sed etc.

1) S. Aurelii Augustini Responsa ad episcopos in concilio septimo Carthaginensi suffragantes ex libris ejus de baptismo VI et VII desumta Routh, Reliquia sacrae Ed. II (Oxonii 1848), vol. V, 207.

2) Hase, Handbuch der Polemik gegen die römisch-katholische Kirche (dritte Aufl.), S. 17.

3) Cypr. ep. LXXIII, § 13, Hartel 219. — Die Äufserung des Bischofs Honoratus auf dem Konzil zu Karthago über veritas und consuetudo bei Augustin de baptismo lib. III, cap. IX, § 12, T. XII, 145. — Über Cyprian persönlich s. namentlich ebd. lib. II, cap. VIII, § 13; cap. XXXII; lib. III, cap. II, § 3; lib. IV, cap. VI; lib. VI, cap. II, § 3 de unico baptismo cap. XIV, § 23, T. XII, 677.

4) de baptismo lib. VI, cap. II, § 3 contra Cresconium Donat. lib. II, cap. XXXI, § 39; cap. XXXII, § 40. Ep. XCIII, § 36. 38.

echte apostolische Lehrtradition ist, ohne Irrung ausgemittelt werden kann, sondern Versammlungen derer, welche dieselbe zu erkennen suchen [1]. Einzelne Bischöfe, von denen jeder für sich über einen gewissen Punkt unsicher ist [2], treten hier zusammen in der Hoffnung durch gemeinsame Beratungen und Unterredungen diese Unsicherheit zu überwinden, — ein Sicheres zu finden [3]. Der eine sucht den andern zu belehren; — man streitet mit einander, man disputiert [4] zum deutlichen Beweise, daſs keiner die Wahrheit hat. Endlich kommt es zum Beschlusse infolge einer zufälligen Majorität; aber eben darum folgt daraus nicht im geringsten, daſs in demselben die echte apostolische Tradition, die catholica veritas deklariert sei [5]. Ein Konzil dieser Art kann neben einem anderen Konzil gleichzeitig tagen; beide können Verschiedenes [6] dekretieren, nicht um

1) de baptismo lib. II, cap. IV, § 5; cap. IX, § 14; lib. III, cap. III, § 5. Noverat enim quantam sacramenti profunditatem tunc omnis Ecclesia varia disputatione versabat, liberumque faciebat quaerendi arbitrium, ut examinata veritas panderetur. — Cf. de unitate ecclesiae cap. XII, § 31, T. XII, 454 C. Has (ecclesias) enim accepimus non ex conciliis contendentium episcoporum etc.

2) de baptismo lib. II, cap. VII, § 12. Nondum erat diligenter illa baptismi quaestio pertractata etc. — cf. ib. lib. II, cap. III, § 4; cap. IV, § 5. Quomodo potuit ista res tantis altercationum nebulis involuta ad plenarii concilii luculentam illustrationem confirmationemque perduci, nisi primo diutius per orbis terrarum regiones multis hinc inde disputationibus et collationibus episcoporum pertractata constaret! — lib. IV, cap. VI, § 8, T. XIII, 163 D—F; lib. I, cap. VII, § 9 contra Cresconium lib. I, cap. XXXII, § 38.

3) S. Anm. 2 und S. 170, Anm. 4.

4) de baptismo lib. III, cap. IX, cf. lib. I, cap. VII, § 9; lib. II, cap. IV, § 5. — Hier gilt der Satz: Nulla (!!) nos certe auctoritas deterret a quaerendo verum l. l. lib. III, cap. III, § 5. — Daneben die Aussage, daſs einem Einzelnen, einem Ungelehrten (auf dem Konzil?) etwas „offenbart" werden könne, de baptismo lib. II, cap. IV, § 5; cap. VIII, § 13; lib. II, cap. III, § 4 (cf. Cyprian. ep. LXIII, cap. II, p. 702, lin. 3 sed quando aliquid Deo inspirante et mandante praecipitur).

5) Dies ergiebt sich aus der eben angeführten Stelle de baptismo lib. II, cap. VIII, § 13 und cap. IX, § 14.

6) Ib. lib. I, cap. VII, § 9, T. XII, 110 E.

dabei endgültig zu verharren; sondern gerade der Gedanke mufs der leitende sein [1], dafs das Dekretierte durch dasjenige verbessert werden könne, was auf einem späteren festgesetzt werde. Alle Beschlüsse eines Provinzialkonzils aber werden emendiert [2] durch die eines concilium „plenarium", wie selbst Cyprian [3] in thesi anerkannt hat. Denn ein Teil ist geringer als das Ganze; die niedere Autorität mufs der höheren weichen. — Erst durch das concilium plenarium wird die zeitweilig vorhanden gewesene Disharmonie zwischen der consuetudo (empirischer Tradition) und der (echten) veritas aufgelöst [4], diese, bis dahin in täuschender Verhüllung verborgen, wird nun enthüllt [5], was bis dahin von

1) S. Anm. 2.

2) de baptismo lib. I, cap. VI, § 9; lib. III, cap. X, § 14; lib. II, cap. III, § 4.

3) l. l. lib. II, cap. VIII, § 13, T. XII, 133; lib. VI, cap. I, § 3, ib. 208 A; lib. II, cap. IV, § 5. — Cyprian gewährte allen Bischöfen das gleiche Recht der Meinungsäufserung. Darin sollen wir seine Nachfolger sein ib. lib. V, cap. XVII, § 23.

4) l. l. lib. II, cap. IX, § 14. Nondum autem factum erat, quia consuetudinis robore tenebatur orbis terrarum et haec sola opponebatur inducere volentibus novitatem, quia non poterant apprehendere veritatem. Postea tamen dum inter multos ex utraque parte tractatur et quaeritur, non solum inventa est, sed etiam ad plenarii concilii auctoritatem roburque perducta etc. lib. II, cap. III, § 4; lib. III, cap. II, § 2. — Ib. lib V, cap. XVII, § 23, T. XII, 196 C: — sicut totius orbis Christiani plenario concilio rationabilis (!) consuetudo firmata est.

5) Die „catholica veritas" ist nach Augustin immer „in der Kirche" und doch auch nicht, je nachdem das Sein gedacht wird. Im empirischen Sinne „ist" dieselbe nicht da zu allen Zeiten in der (empirischen) katholischen Kirche, sondern nur das, was man für apostolische Tradition hält, was empirisch betrachtet das auch wirklich „ist" (vgl. Bd. IV, S. 219; Bd. VII, S. 214). Im ideellen Sinne „ist" die catholica veritas immer da, aber verborgen unter dem, was für apostolische Tradition erachtet wird, — die wahre Tradition unerkennbar gemischt mit falscher. — Die katholische Kirche hat immer die catholica veritas nach Mafsgabe des zweiten Gedankens; sie hat sie nicht nach Mafsgabe des ersteren, — sondern mufs sie erst suchen, indem sie kritisch untersucht, von der vorgeblich apostolischen Tradition die echte unterscheidet. Man wird also

Suchenden nur dunkel erkannt worden, nunmehr in lichtvoller Weise definiert[1].

Man wird nicht in Abrede stellen können, dafs diese Deduktion, an katholischen Prinzipien gemessen, einen widerspruchslosen Zusammenhang der Gedanken biete. Wäre das bisher Dargestellte das Ganze der hierher gehörigen Lehre, so wäre sie deutlich und im Hinblick auf jenen Mafsstab vielleicht haltbar zu nennen. Indessen wir kennen bis jetzt nur, so zu sagen, die eine Hälfte derselben; die andere bringt aber eine bedenkliche Beleuchtung dessen, was sich uns zunächst als das Ganze derjenigen Theorie darstellt, welche auf die § 27 (Ende) aufgeworfene Frage scheint antworten zu wollen und doch nicht[2] ausschliefslich auf dieselbe antwortet.

29. Es fragt sich vor allem, von welcher Beschaffenheit das Konzil sei, welches von unserem Verfasser als „plenarium" bezeichnet wird. Es gilt ihm augenscheinlich als ein zahlreicheres, gewichtigeres, als eine Versammlung von noch höherer Autorität als die aus den Bischöfen einer Provinz, mehrerer Provinzen berufene; — vgl. die Stellen de baptismo lib. III, cap. II, § 2, Op. T. XII, 140 nullo quidem sive plenario sive saltem regionali concilio etc. ib. lib. VII, cap. LIII, § 102, T. XII, 258C; ib. lib. I, cap. VII, § 9: — ut diu conciliorum in suis quibusque regionibus diversa statuta nutaverint donec plenario totius orbis concilio quod saluberrime sentiebatur, etiam remotis dubitationibus firmaretur: ex Evangelio profero certa documenta, quibus — — demonstro etc. Augustin neigte also damals, als er diese Worte schrieb,

zu urteilen haben, die catholica veritas sei die Wahrheit der Tradition, zu finden von der katholischen Kirche, so weit sie von einem Konzile (de baptismo lib. III, cap. IX, § 12 Ende, T. XII, 145C) repräsentiert wird, s. § 29. 30. — de baptismo lib. IV, cap. IV, § 7. Hoc plane verum est, quia ratio et veritas consuetudini praeponenda est. Sed cum consuetudini veritas suffragatur: nihil oportet firmius retineri.

1) S. die vorige Anmerkung.

2) S. § 30. 31.

dahin, concilium regionale und concilium plenarium zu unterscheiden, während dagegen der vorwiegende Usus in Nordafrika dazu anleitete, gröfsere concilia regionaria als plenaria zu bezeichnen [1]. Und der zeigt seine partielle Nachwirkung auch in unseres Autors Sprachgebrauche. Kein Konzil wird von ihm so oft genannt, keins so enthusiastisch (aus leicht begreiflichen Gründen) so verherrlicht als das zu Arles (314). Er bezeichnet es wiederholentlich als plenarium, aber die Zusätze beweisen, dafs es ihm über denjenigen steht, welche herkömmlich so genannt wurden. Ich citiere die Stellen de baptismo lib. V, cap. XVII, § 23; lib. VII, § 9 plenario totius orbis concilio. Es heifst ib. lib. VII, cap. LIII, § 102: Sed nobis tutum est in ea non progredi aliqua temeritate sententiae, quae nullo in catholico regionali concilio coepta, nullo plenario terminata sunt: id autem fiducia securae vocis asserere, quod in gubernatione Domini — universalis Ecclesiae consensione roboratum est (Arelataner Beschlufs). Ep. XLIII, § 19, T. II, 128D: restabat adhuc plenarium Ecclesiae universae concilium (vgl. § 20). Hier wird ausdrücklich behauptet, dort sei die universa Ecclesia zu Worte gekommen; ebenso de baptismo lib. III, cap. X, § 14, T. XII, 145G: Dicit sane de hac re non unum, sed duo vel amplius facta concilia, sed tamen Africana. Nam et in quodam septuaginta et unum episcopos fuisse commemorat, quorum omnium auctoritati universae Ecclesiae cum longe pluribus episcopis toto orbe diffusae auctoritatem non dubitamus cum Cypriani pace anteponere. Daneben lesen wir auch universale concilium de baptismo lib. II, cap. IX, § 14 (nicht in unmittelbarer Beziehung auf Arles), was doch identisch sein mufs mit einem plenarium universae ecclesiae totius orbis concilium. Es scheint also keinem Zweifel zu unterliegen, dafs auch an Stellen, wo die Zusätze fehlen, wo nur plenarium concilium gefunden wird,

---

1) Hefele, Konziliengeschichte (zweite Auflage), Bd. I, S. 4; Bd. II, S. 203 und Tübinger theologische Quartalschrift, Jahrg. 1852, S. 406; Pagi, Critica ad Baronium ad an. 314, N. 19.

dieses im Sinne von universal, ökumenisch genommen werden könne. Man hätte also anzunehmen, dafs der Verfasser zwischen einem relativen plenarium concilium (welches nur als ein besonders zahlreich besuchtes Regionarkonzil vorzustellen wäre) und einem absoluten im Gedanken immer unterschiede, diesen Unterschied aber nur zuweilen auch in Worten ausprägte. Jedenfalls steht es fest, dafs er keine noch höhere Instanz kennt als dasjenige concilium plenarium, welches er durch die schon erwähnten Zusätze ausdrücklich auszeichnet (vgl. noch de bapt. lib. II, cap. IV, § 5 universae ecclesiae concordissima auctoritas).

30. Also wäre ein solches die allerhöchste, — die wirkliche Repräsentation der infalliblen katholischen Kirche, somit selber infallibel. Ein infallibeles Konzil ist aber nicht zu „emendieren“; die Beschlüsse eines solchen müssen als definitive gelten.

Allein dieser Schlufs wird nicht nur nirgends von Augustin gezogen, sondern das reine Gegenteil würde von ihm ausgesagt werden, wenn die unterstrichenen Worte in der berühmten Stelle de baptismo lib. II, cap. III, § 4, T. XII, 127 D: et ipsa concilia, quae per singulas regiones vel provincias fiunt, plenariorum conciliorum auctoritati, quae fiunt ex universo orbe terrarum, sine ullis ambagibus cedere: ipsaque plenaria saepe (!) priora posterioribus emendari: cum aliquo experimento rerum aperitur, quod clausum erat et cognoscitur, quod latebat von den absoluten Plenarkonzilien zu verstehen wären. Gegen das Recht dieses Verständnisses scheint der Umstand zu sprechen, dafs darin die Häufigkeit der Berufung solcher Versammlungen vorausgesetzt, von denselben wie von einer erfahrungsmäfsig bekannten Gewohnheit geredet wird, während doch in Wahrheit der Autor kein einziges derartiges, d. i. ein wirklich absolutes Plenarkonzil (ökumenisches) erlebt hat; für dasselbe dies, dafs die Worte quae fiunt ex universo orbe terrarum unmittelbar vorhergehen und darum in dem Satze ipsaque — — emendari scheinen ergänzt werden zu müssen. Geschieht das aber, so ist zu urteilen,

dafs dann das „saepe“ nicht allein auffällig, sondern geradezu unerklärlich wird. Im entgegengesetzten Falle indessen bereitet die unvermeidliche Annahme des rapiden Wechsels, der plötzlichen Einschränkung des Begriffs concilium plenarium eine kaum weniger geringe Schwierigkeit.

Hat der Verfasser durchweg an concilia plenaria totius orbis gedacht, so ergiebt sich die Lehre, dafs die einander folgenden ökumenischen Synoden eine kontinuierliche Fortschrittslinie bilden, sofern die spätere die frühere emendiert. Gerade sie sind die Träger einer nicht blofs scheinbaren, sondern wirklichen dogmengeschichtlichen Entwickelung. Allerdings ein überaus anziehender Gedanke! Aber ob haltbar im Zusammenhange des katholischen Systems? — Allerdings in einem Falle, wenn man nämlich annehmen dürfte, auf einer späteren Synode sollten die Beschlüsse der früheren nur ergänzt, genauer bestimmt werden. So ist die Stelle wirklich erklärt worden z. B. von Hefele, Konziliengeschichte (zweite Auflage), Bd. I, S. 57, Anm. 1. Es läfst sich nicht leugnen, dafs dies Unternehmen durch die Schlufsworte cum aliquo experimento rerum aperitur, quod clausum erat, et cognoscitur, quod latebat gerechtfertigt zu werden scheint. Erinnern dieselben doch an die berühmte Stelle Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus in Novo patet (Diestel, Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche [Jena 1869], S. 91, Anm. 26). Demnach hätte unser Verfasser die Lehre des Vincentius[1] bereits völlig anticipiert, durch die Konzile werde der Kirchenglaube nicht fortgebildet, sondern nur (formell) klarer exponiert, was unklarer, substantiell längst vorhanden war; nicht ein Fortschritt der Veränderung finde statt, sondern ein Fortschritt der Erhaltung. Indessen diese Interpretation unserer Stelle ermittelt schwerlich den echten Gedanken des Autors. Zu Arelate ist die catholica veritas gefunden, welche die vordem zu Karthago gehaltenen Provinzial- oder Regionarversammlungen vergebens gesucht hatten. Dort wurde die genuine katholische traditio, welche

1) Commonit. ed. Herzog Vratislaviae 1839, cap. XXXII, p. 40.

allerdings in der Kirche immer vorhanden war, endlich sicher erkannt, aber doch nicht in der Art definiert, daſs daselbst nur näher entwickelt wäre, was hier bereits unsicher erkannt worden, — sondern aufgehoben, was man früher beschlossen hatte. Dieser Hergang der Dinge könnte nun insofern als unanstöſsig erscheinen, als das Arelataner Konzil eine höhere Instanz war als die früheren nordafrikanischen Provinzialkonzile. Aber de baptismo lib. III, cap. III, § 4 wird ja erklärt, daſs „häufig" frühere Plenarkonzile von späteren Plenarkonzilen „emendiert" werden. Diese emendatio muſs doch nach Analogie derjenigen (emendatio) vorgestellt werden, welche spätere Plenarkonzile in Beziehung auf Beschlüsse früherer Provinzialkonzile vollziehen — sonst würde in dem gesamten Kontext kein einheitlicher Gedanke sein —, also als kritische Revision. Und diese ist ohne wenigstens partielle Verneinung gar nicht möglich. Kommt es aber dazu, so wird damit die Infallibilität der früheren Synode erschüttert, aber auch die der späteren bedroht; denn auch ihr kann ja eine andere folgen. Ja diese Succession dauert so lange, als es eine katholische Kirche giebt! — Auch die ökumenischen Versammlungen obwohl imstande, Decrete der partikularen verhältnismäſsig zu zensieren, sind doch keine definitiven Zensoren, sondern auch nur „suchende". Die an sich infallibele Kirche zeigt diese Eigenschaft in einer Reihe von Dekreten, von denen das spätere als weniger fallibel erscheint als das frühere, aber auch das späteste nicht als infallibel gelten darf. Ja niemand kann wissen, ob dem vorgeblich „spätesten" doch nicht noch ein anderes folgen wird. Nicht allein ist, was auf diesem, was also „zuletzt" beschlossen worden, allen vorhergehenden Generationen, welche nur die älteren Konzile erlebt haben, „verborgen" geblieben, sondern auch diejenigen, welche Zeitgenossen desjenigen sind, welches sie für das letzte erachten, müssen nach Maſsgabe der citierten Stelle darüber ungewiſs bleiben, ob nicht von einem zukünftigen (Konzil) jenes „emendiert" werden wird, was das letzte als catholica veritas kund gemacht hat (aperuit de baptismo lib. III, cap. IX, § 12 vgl.

überhaupt § 8—14). Wäre nun nach unseres Verfassers Meinung die von dem Universalkonzil definierte catholica veritas dem Dogma gleichzuachten und die Kenntnis nnd Erkenntnis des letzteren die Bedingung der Teilnahme an dem Besitz der ersteren, somit notwendig zur Seligkeit: so würde durch alle diese Sätze der Schlufs aufgenötigt, dafs Tausende und Abertausende derselben verlustig gegangen, ja der Verfasser selbst und seine Zeitgenossen inbezug auf dieselbe unsicher bleiben müfsten.

31. Indessen dieser Schlufs darf nicht von uns gezogen werden, weil Augustin die hypothesisch gesetzte, wie uns schien, berechtigte Prämisse nicht nur nicht genehmigt, sondern dieselbe sogar (indirekt) in einer beachtenswerten Gedankenreihe bestreitet. — In zahlreichen Stellen, in welchen über Cyprian's Stellung in dem Streite über die Ketzertaufe gehandelt und dessen (von dem Konzil gebilligte) Ansicht bestritten wird, spricht er sich darüber sehr lobend aus, dafs dieser Bischof die seinige nicht [1] für die absolut irrtumslose, unbedingt mafsgebende erachtet, — Andersdenkende nicht [2] für Schismatiker oder Häretiker erklärt (Otto Ritschl, Cyprian von Karthago, S. 113), sondern als Brüder beurteilt, den Frieden, das Band der Liebe bewahrt [3], gerade damit sich als echten Katholiken erwiesen habe. Und doch hat er die catholica veritas nicht besessen, — nicht weil er sie geleugnet, sondern weil er sie nicht gekannt. Häresie ist nicht jede Abweichung von dem Inhalte der catholica veritas, sondern von der von der katholischen Kirche autoritativ kundgemachten, der Erkenntnis enthüllten [4], — beruht auf dem bewufsten, dauernden,

---

1) de baptismo lib. II, cap. IV, § 5; lib. IV, cap. IV, § 7.

2) l. l. lib. I, cap. XVIII, § 27; lib. II, cap. IV, § 6; lib. II, cap. XXXIII, § 41.

3) l. l. lib. III, cap. I, § 1; lib. VII, cap. I, § 1.

4) l. l. lib. IV, cap. XVI, § 23, T. XII, 173 FG. — Es ist schwer, den Begriff der Häresie zu bestimmen. Ep. CCXXII, § 2, T. II, 1065 C. Liber de haeresibus Praef. gegen Ende. Corporis haeresiologici tom. prim. ed. Oehler, Berol. 1856, p. 194. Quid ergo faciat haereticum, regulari quadam definitione comprehendi sicut ego

hartnäckigen[1] Widerstreben wider die klar erkannte Wahrheit. Cyprian dagegen war willig zum Erkennen derselben, aber er gelangte nicht dazu. Sein Nichterkennen ist nicht gewesen ein Nicht-anerkennen-wollen[2], also kein häretisches. — Ähnlich hat man zu urteilen über die Äufserungen derer, welche vor Ausbruch des pelagianischen Streits die Natur der Gnade zu bestimmen versuchten. Die älteren Autoren — heifst es an einer Stelle[3] —, welche von dieser jüngsten Häresie noch nichts wufsten, hatten eben deshalb keine Veranlassung, keine Verpflichtung mit dieser schwierigen „Frage" sich zu beschäftigen, über dieselbe in präciser Weise zu lehren. Sie haben ihre Gedanken über diesen Punkt nur gelegentlich, unbestimmt angedeutet, weil niemand die Lehre der Kirche bestritt.

Diese Worte sind allerdings nicht ganz unzweideutig. Sie können aussagen 1) dafs die in Rede stehenden Zeugen die Kenntnis der catholica veritas gehabt, sie nur nicht in ihren Schriften ausgeprägt haben; aber auch 2) dafs ihnen die erstere beziehungsweise gemangelt und darum die schriftlichen Darstellungen mangelhaft seien. Dieses (zweite) Verständnis scheint in Betracht der Worte „non habuerunt necessitatem in hac difficili ad solvendum quaestione versari" vorgezogen werden zu müssen. Geschieht dies, so

---

existimo, aut omnino non potest, aut difficillime potest. — contra Cresconium Donatistam lib. II, cap. III, § 4; cap. IV, § 6; cap. VII, § 9. — Manche Zeitgenossen Augustin's halten den Unterschied des Katholicismus und Donatismus für einen gleichgültigen: sie sagen, auf beiden Seiten werde derselbe Gott verehrt. Sermo XLVI, cap. VII, § 15, T. VII, 233 A.

1) Ep. XLIII, cap. I, § 1.

2) Ib. § 1, T. II, 118 C. de baptismo lib. IV, cap. XVI, § 23.

3) de praedestinatione Sanctorum cap. XIV, § 27. Quid igitur opus est, ut eorum scrutemur opuscula, qui prius quam illa haeresis oriretur non habuerunt necessitatem in hac difficili ad solvendum quaestione versari? quid procul dubio facerent, si respondere talibus cogerentur? Unde factum est, ut de gratia Dei quid sentirent, breviter quibusdam scriptorum suorum locis et transeuntes attingerent etc. contra Julian. lib. II, cap. X, § 34, T. XIII, 629 D. — Klasen, Die Entwickelung des Pelagianismus, S. 64.

ergiebt sich, dafs der Verfasser (auch) hier den Besitz der catholica veritas nicht bedingt denkt durch den Grad der Klarheit der Erkenntnis, also eine, man möchte sagen, partiell latente Existenz derselben zugesteht. — Somit ist in Erwägung dieses augustinischen Gedankens die Unsicherheit inbetreff einer definitiven emendatio für den Katholiken doch nicht so quälend, als wir S. 175 glaubten annehmen zu müssen; noch viel weniger aber in Betracht eines anderen.

Wir lesen in den nämlichen lib. de baptismo den berühmten Satz, welcher lehrt, dafs nicht in allen Fällen Konzilienbeschlüsse notwendig seien, wenn man das wahrhaft Apostolische erfahren wolle. „Was die ganze Kirche ‚hält‘, wenn es auch nicht von Konzilien festgestellt, das, was immer bewahrt ist, wird als apostolica auctoritate traditum geglaubt“ heifst es de baptismo lib. IV, cap. XIV, § 31 und ebendaselbst lib. II, cap. VII, § 12 „vieles, was nicht in den Schriften der Apostel sich findet, auch nicht in den Konzilien der späteren, gilt für tradiert von den Aposteln, weil es im Bereich der ganzen Kirche beobachtet wird“; womit zu vergleichen ist Ep. LIV, § 4, T. II, 154: Illa autem, quae non scripta, sed tradita custodimus, quae quidem toto terrarum orbe servantur, datur intelligi vel ab ipsis Apostolis vel plenariis conciliis, quorum est in Ecclesia saluberrima auctoritas, commendata atque statuta retineri (wo freilich von rituellen Dingen die Rede ist). — Ja damals als nach dem Erlafs der Epistola tractoria des Zosimus die Pelagianer diesem Richter gegenüber als den einzig kompetenten Richterrat ein Konzil verlangten [1] und eine ganz neue rationelle Methode erörterten, wie dasselbe zusammen-

1) S. die Urkunde Aug. Op. Bassani 1797, T. XVII, 2733 G. certa sit sanctitas vestra nos ad audientiam plenarii synodi provocare. Julian ap. Augustin. Opus imperf. lib. II, cap. X. Walch a. a. O. Bd. IV, S. 680, § 35—37 (cf. lib. I, cap. X, § 34: Nec eos — — incertae sunt). Klasen, Die innere Entwickelung des Pelagianismus. Beitrag zur Dogmengeschichte (Freiburg i. Br.), S. 67.

gesetzt und eingerichtet werden müsse [1]: remonstrierte Augustin auf das heftigste nicht allein gegen diesen unerhörten Wahlmodus, sondern gegen das Zusammentreten eines solchen überhaupt. Die Ansicht, dafs eine Häresie nur durch „ein Konzil" gerichtet werden könne, ist grundverkehrt; eine Versammlung dieser Art wird nur „selten", in Fällen berufen [2], wo Zweifel (inbezug auf die catholica veritas) zu lösen sind. Die Lehre der Pelagianer aber hat sich selbst als eine evidente Häresie dem sensus catholicus offenbart: sie würden und werden nicht durch ein episkopales oder rationales Gericht, sondern durch das ganze Denken und Leben der katholischen Kirche in Vergangenheit und Gegenwart, — durch das gesamte katholische Volk verurteilt [3]. Und begehrt man durchaus einen in ausdrücklichen Worten abstimmenden Richterrat, hat sich derselbe nicht bereits konstituiert, allgemeiner als der irgendwelcher („allgemeinen") Synode? — Wollte man alle diejenigen, welche den Pelagianismus richten, den Augustinismus für Kirchenlehre erklären, versammeln, — wo wäre ein Lokal zu finden, welches diese Zahl fassen könnte [4]. — Die Deklaration der catholica veritas inbezug auf die hier vorausgesetzten Lehren ist bereits erfolgt, aber nicht durch Akte des synodalen Instituts. —

32. Kehren wir nach dieser unvermeidlichen Digression mit bereicherter Kenntnis des Quellenmaterials zu der Stelle zurück, welche uns S. 173 beschäftigt hat: so ist klar,

---

1) S. die vorige Anmerkung. Klasen a. a. O.

2) contra duas epistol. Pelag. lib. IV, cap. XII, § 34, Op. T. XIII, 610. Aut vero congregatione synodi opus erat, ut aperta pernicies damnaretur: quasi nulla haeresis aliquando nisi synodi congregatione damnata sit, cum potius rarissima inveniantur, propter quas damnandas necessitas talis exstiterit etc. — Nicht jede Frage soll sofort auf einem Universalkonzil erledigt werden, de baptismo lib. II, cap. IV, § 5, T. XII, 128 BC. — Gewisse Differenzen können unbeschadet der katholischen Einheit in der Kirche geduldet werden, contra Faustum lib. XI, cap. II, T. X, 264 E.

3) Vgl. oben Bd. IV, S. 22 und 41 dieser Zeitschrift. Contra Julian. lib. II, cap. X, § 34. 35. 36.

4) contra Julian. lib. II, cap. X, § 37, T. XIII, 682 AB.

dafs sie als einzelne von uns in aufserordentlicher Weise überschätzt worden. Durch andere sind wir belehrt, a) dafs das Konzil durchaus nicht das einzige, nicht das unbedingt notwendige Organ sei, durch welches die catholica veritas für die Erkenntnis erschlossen werde; weiter b) dafs die letztere durchaus nicht durch ein solches, nicht durch eine Reihe solcher in allen Fällen feierlich verkündigt werden müsse, wenn sie Autorität gewinnen solle, sondern dafs c) an manchen Stellen die Vorstellung sich finde, das echt Apostolische verkündige sich selbst durch die thatsächliche Universalität — also in formloser Weise —, die catholica veritas, nicht der Deklaration durch ein Konzil bedürftig, leuchte allen Katholiken von selbst ein.

Dafs diese mit derjenigen, welche der Verfasser de baptismo lib. II, cap. III, § 4 darlegt, nicht übereinstimmt, ist ebenso evident als der Satz, dafs (empirische) Thatsache und Kritik einander ausschliefsen. Dort lehrt der Autor, die catholica veritas sei nicht zu suchen, — sie falle mit der faktischen Tradition zusammen, werde dem sensus catholicus unmittelbar erkennbar; hier und in den schon oben S. 170 berücksichtigten nahezu gleichlautenden Aussagen, heifst es, diese und jene sei verschieden, das Faktische nicht das Wahre. Nun haben wir um so weniger das Recht, die berühmte so eben wieder citierte Stelle, welche den Gedanken von den Konzilien als den notwendigen Hebeln des Fortschritts des Erkennens ausspricht, einseitig zu bevorzugen, als Augustin nirgends anderswo diesen Gedanken mit solcher Präcision wiederholt hat.

Ich kann denselben schlechterdings nicht für einen prinzipalen, nicht für den fundamentalen halten, auf welchem man eine systematische Theorie von den Konzilien aufzubauen versuchen müsse. Das würde gar nicht gelingen, wenn nicht die Mittel einer verkehrten Harmonistik angewandt werden sollten. Aber dies Unternehmen überhaupt wäre nichts weniger als seinem Sinn entsprechend. Denn dieser Schriftsteller, welchen zu verstehen hier unsere einzige Aufgabe ist, hat — wie seine divergierenden Gedanken,

die sogar in der nämlichen Schrift[1] zum Ausdruck kommen, zeigen — gar nicht das Bedürfnis gehabt, eine Theorie der bezeichneten Art zu entwickeln; vielmehr haben ihn Opportunitätsrücksichten geleitet, als er die Worte de baptismo lib. II, cap. III, § 4 schrieb: ihm kam es darauf an, die — ihm peinliche — Autorität des von den Donatisten so hoch gefeierten Konzils zu Karthago unter Cyprian durch eine überraschende Digression zu brechen, nicht Paragraphen eines Lehrbuchs des Kirchenrechts zu formulieren.

33. Erwägen wir dies und das § 31 Erörterte, so tritt die ganze Konzilsfrage in ein neues Licht. Wir hatten § 28—30 angefangen zu untersuchen, wo die allerhöchste Repräsentation der infallibelen katholischen Kirche zu finden. Jetzt hat sich uns ergeben, daſs Konzile in ihren verschiedenen Graden, selbst absolute Plenarkonzile (ökumenische) in seinem Sinne wohl als unter Umständen zweckmäſsige Repräsentationen gelten, — kein einziges aber als die Repräsention, — als definitive Autorität, als absolut erforderlich, als zweifellos infallibel[3] bezeichnet werden dürfe. Die Frage nach eben dieser, also die Frage, welche wir § 27 (Ende) meinten erheben zu müssen, hat ihn eben gar nicht als systematischen Kirchenrechtslehrer beschäftigt, — sondern nur insoweit als die Zeitverhältnisse dazu veranlaſsten. Da diese sich veränderten, so veränderten sich auch die Antworten, wie die augenscheinlichen Widersprüche zeigen. — Wie, von wem das Konzil zu berufen[4], wie es zusammengesetzt sein müsse,

---

1) de baptismo lib. II, cap. VII, § 12.

2) l. l.

3) Epist. LXXXIV, § 4. Sed haec (unmittelbar vorher in § 3 ist von dem Judicium episcopale apud Arelatum datum die Rede gewesen) humana judicia deputentur et circumveniri ac falli vel etiam corrumpi dicantur (allerdings — in erster Linie — von den Donatisten; aber der Satz bleibt dessen ungeachtet ein merkwürdiger).

4) Er bemerkt ganz unbefangen contra epistol. Parmeniani lib. I, cap. V, § 10, T. XII, 23 B (cf. Epist. XLIII, cap. V, § 14 Brevic.

wenn man es für ein rechtmäfsiges halten solle [1], ob die Dekrete desselben in sich gültig, ob und von wem sie zu bestätigen seien — ob Papst? ob Konzil? [2] —, über alle diese Dinge hat er sich nicht ernstlich, nicht in der skrupulösen Weise wie die Liberalen im 15. Jahrhundert den Kopf zerbrochen; — keine alle Fälle regelnden Sätze aufgestellt, — aufstellen wollen, — können. Dazu fehlten in seiner Theologie die unveräufserlichen Vorbedingungen, nämlich a) eine klare in sich harmonische definitive Lehre über das Verhältnis von catholica veritas zur traditio (was wir oben S. 170 erörtert haben, ist nicht eine solche, sondern — wie sich uns ergeben hat — eine gelegentlich gegebene Auskunft, eine Lösung der Schwierigkeit, welche er in gewissen Zeiten für eine glückliche erachten mochte, von der er aber bei anderen Gelegenheiten wieder gänzlich absah), weiter b) eine widerspruchslose Theorie über das Verhältnis der mündlichen Überlieferung zur heiligen Schrift. Dafs eine solche bei ihm nicht zu finden, mufs ich hier als bewiesen voraussetzen [3] und mich begnügen an die berühmten Stellen [4] zu erinnern, welche, als einzelne betrachtet, die heilige Schrift als die einzige

---

collat. cum Donat. coll. tertii diei cap. XII, § 24, T. XII, 711 EF, Ep. LXXXIX, § 3), dafs das Konzil in Rom von Konstantin berufen worden.

1) Betrachtungen darüber können ja ebenso wenig wie über die rechte Methode der Reformation der Kirche im voraus, lediglich theoretisch angestellt werden, sondern nur in thatsächlichen gegenwärtigen oder eben erlebten Zuständen der Not. Augustin kannte diese aus eigener Erfahrung nicht. Die nicenische Synode war eine längst geheiligte Autorität. Wie er über die Konstantinopolitanische dachte, wissen wir nicht, da er sie gänzlich ignoriert (Bd. V, S. 377 dieser Zeitschrift). Das wirkliche Zusammentreten der Ephesiner hat er nicht mehr erlebt (ebd. S. 360). Wie hätte er daher dazu kommen können, über den im Text erwähnten Punkt sich auszusprechen?

2) S. oben S. 158.

3) Dorner, Augustinus, S. 237; Schmidt, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. VI, S. 236.

4) Z. B. Ep. LXXXII, § 3, T. II, 252 AB contra Cresconium Donat. lib. I, cap. XXXIII, § 39. de natura et g. c. LXI, § 71.

absolute Norm bezeichnen, welcher alles, selbst die der mündlichen Tradition der Kirche weichen müsse, wie an jene anderen, welche die Autorität der letzteren feiern.

Ohne Zweifel hat er den Glauben an diese, an die Infallibilität derselben gehabt, aber niemals eine dem entsprechende dialektische, vollständige Lehre entwickelt. Der Episkopat, der römische Episkopat, der Episkopat und der römische Episkopat (Bischöfe und[1] sedes apostolica), das Konzil sind Formen (nicht die Formen) ihrer Autorität, ihrer vorausgesetzten Infallibilität. Diese Gröfsen werden alle bisweilen neben einander genannt, bald in der Art erwähnt, dafs die eine höher geschätzt zu werden scheint als die andere[2]. Es wird aber auch von allen diesen abgesehen: die Autorität der Kirche gebraucht Formen, gebraucht sie aber auch nicht; sie bedient sich gewisser anstaltlicher Organe, — aber kein einziges ist das Organ. Die Tradition und die catholica veritas gelten einerseits als verschieden, — diese wird als die (ideelle) Wahrheit jener angesehen; anderseits erscheint die (empirische) Tradition als das laute, freie und doch autoritative Gesamt-Bekenntnis der katholischen Christen[3], dieses als die nicht verborgene, der Untersuchung nicht bedürftige, sondern offenbare catholica veritas. —

34. Indessen es ist Zeit, dafs ich diesen Artikel schliefse. Er ist länger geworden, als ich dachte, als ich denselben auszuarbeiten begann. Und doch habe ich im Interesse dieser Zeitschrift in § 32 und 33 manches kürzen, ja dem Drucke vorläufig entziehen müssen, was bereits von mir

---

1) Ep. CXC, cap. VI, § 22, T. II, 921 B; Ep. CLXXXVI, § 3 quod fides vera et catholica tenet semper Ecclesia. Ep. LXXXIX, § 4.

2) S. oben § 22, S. 153; § 24, S. 158.

3) de baptismo lib. II, cap. V, § 6, T. XII, 128 F. contra Julian. lib. I, cap. VII, § 32; lib. II, cap. X, § 36: — quamvis propitio Deo de hac fide, cui contradicitis, catholica sanum sapiat multitudo. Ib. § 33, T. XIII, 638. Vgl. oben § 18, S. 135, Anm. 2, wo gesagt wird, dafs die Häretiker teils durch die Volksstimme teils durch Konzile verdammt seien.

konzipiert worden ist. Es soll in der von mir beabsichtigten Überarbeitung sämtlicher Studien, welche als selbständiges Buch erscheinen werden, nachgetragen, das Mangelnde nach Maſsgabe meiner Kraft ergänzt werden. — Somit bleibt mir nur übrig, die Hauptresultate dieser Studie zu formulieren.

a) Die Voraussetzung der Lehre Augustin's von dem Episkopat ist zwar die Cyprian's, — aber, so zu sagen, die Stimmung beider Lehren ist nicht gleichartig. Diese Ungleichartigkeit erklärt sich teils aus der Verschiedenheit der Verhältnisse, unter denen beide lebten Bd. VII, S. 200 bis 203, teils aus der Differenz der Naturen. Augustin war kein Kirchenpolitiker S. 202. 256.

b) Das Hierarchisch-Episkopalistische, was die — wenigstens vorherrschende Ansicht Cyprian's charakterisiert, ist von Augustin erheblich ermäſsigt, die Vorstellung von der göttlichen Stiftung des Episkopats, von dem Rechte, der Kirchenregierung nirgends ausdrücklich betont, ebd. S. 203—207. 213. 248, überhaupt die Bedeutung desselben für die Kirche nicht in dem Maſse gewürdigt, wie von Cyprian, ebd. S. 249—256.

c) Nirgends wird die Unterwerfung unter den Bischof als Bedingung der Gliedschaft an der Kirche in den Vordergrund gerückt. Ebd. S. 207—209. Die „Mittlerschaft“ der Bischöfe nirgends deutlich gelehrt, sogar an manchen Stellen (Bd. IV, S. 210) ausdrücklich geleugnet.

d) Der Unterschied zwischen Klerus und Laien wird nicht nur nicht geschärft, sondern abgeschwächt, ja hier und da ignoriert, die Idee des allgemeinen Priestertums mehrfach in ergreifender Weise verkündigt, ebd. S. 207—211; der Apostel Petrus als Repräsentant und Typus (figura) der Christen im ganzen ohne Rücksicht auf den Unterschied des Klerus und der Laien angesehen, Bd. VII, S. 252; Bd. VIII, § 25, S. 160. 161.

e) Es finden sich Aussagen über das Verhältnis des Amts zu der persönlichen Beschaffenheit des Amtsträgers, welche den Donatismus streifen (Bd. VII, S. 215—218) im Widerspruche mit jenen anderen, welche schon Bd. IV,

S. 211 gewürdigt wurden. — Die Differenzen erklären sich aus dem doppelten Kirchenbegriffe Bd. VII, S. 216 (vgl. Bd. IV, S. 219. 221. 233. 235).

f) Die Lehre von dem Sacramentum ordinis (Bd. VII, S. 231—242), welche Augustin begründet hat, ist nicht durch hierarchische Interessen, nicht durch irgendwelche dogmatische Kupidität motiviert, sondern durch die Tendenz, donatistische Konsequenzen (welche — merkwürdig genug — in einer Stellenreihe bei Cyprian vorbereitet sind, S. 219 bis 225) abzuschneiden, für den Katholicismus unschädlich zu machen, — durch Opportunitätsrücksichten, S. 229. 243.

Sie ist zumal bei Vergleichung anderer augustinischen Lehren eine disharmonische zu nennen (Bd. VII, S. 242).

Es läfst sich keine Stelle bei Augustin ausmitteln, welche bewiese, dafs die Lehre von dem Sacramentum ordinis von ihm selbst zur Steigerung der priesterlichen Würden im Unterschiede von dem Stande der Laien verwendet worden, ebd. S. 247.

g) Augustin hat höchst wahrscheinlich keinen der gleichzeitigen römischen Bischöfe gekannt. Auch der briefliche Verkehr war kein lebhafter, Bd. VIII, S. 124f.

h) Alle Bischöfe als Nachfolger der Apostel, Bd. VII, S. 249, als Inhaber der sedes apostolicae, gelten im grofsen und ganzen als koordiniert. Ebd. S. 251; Bd. VIII, S. 162, Anm. 3. — Petrus wird betrachtet als Repräsentant der einander gleichstehenden Apostel, Bd. VII, S. 253, der pastores boni, Bd. VIII, § 19, S. 139.

i) Nichtsdestoweniger nennt Augustin denselben wiederholt den ersten der Apostel und schreibt dem römischen Bischof als dessen Nachfolger, als Inhaber der sedes apostolica, Bd. VIII, § 18, S. 134, im Interesse der Einheit der Kirche, ebd. § 19, S. 138, eine relative höhere Autorität nach Rang und Macht zu, ebd. § 18, S. 136.

k) Der Umfang der Jurisdiktion wird aber nicht sicher beschrieben, wie denn überhaupt Augustin für kirchenrechtliche Dinge ein nur geringes Interesse zeigt. Ebd. § 19, S. 139.

l) Die sedes apostolica in Rom gilt ihm als eine ange-

sehene Trägerin der kirchlichen Lehrtradition (§ 21. 22). Es kommen Stellen vor, in welchen ihr Infallibilität, die höchste Entscheidung in Lehrstreitigkeiten ihr scheint zugeschrieben werden zu sollen. Ja einzelne Sätze, in dieser Einzelheit festgehalten, unbefangen, ohne Eintragung erklärt, sprechen die Anerkennung des Rechts der letzteren wirklich aus, § 16, S. 129, § 24 namentlich S. 155—159.

m) Dieselben können aber nicht als Beweise dafür gelten, dafs Augustin die Lehre von der Infallibilität vertrete, weil anders lautende ganz unzweideutige Erklärungen denselben entgegenstehen, Bd. VIII, § 20. 21, S. 146. Sogar der Apostel Petrus ist fallibel in Lehre und Leben gewesen, Bd. VIII, § 25, S. 159.

Der Versuch einer Apologie des römischen Bischofs Zosimus zeigt bei richtiger Würdigung, dafs Augustin weder der römischen Kirche noch viel weniger dem römischen Bischofe Infallibilität zuerteilt. Ebd. § 22, S. 146, § 25, S. 159.

n) Der Satz de baptismo lib. II, cap. III, § 4, in welchem das emendari des früheren Konzils durch das spätere ausgesagt wird, mit den Prinzipien des Katholicismus nicht vereinbar, ist von Augustin nicht mit Bewufstsein als ein prinzipieller, allgemeiner ausgesprochen, sondern aus Opportunitätsrücksichten zu erklären, Bd. VIII, § 28, S. 167, § 30, S. 173; § 31, S. 176.

o) Die Idee der Infallibilität der Kirche gehört zu Augustin's vulgär-katholischen, in seinem katholischen Glauben wurzelnden Grundvoraussetzungen. Sie ist von ihm nirgends unmittelbar, nirgends ausdrücklich dargelegt, dogmatisch erörtert [1], S. 181. 183.

p) Schon darum, aber auch aus anderen Gründen konnte er das Bedürfnis nicht haben, eine erschöpfende präcise Doktrin über die Repräsentation der (der Voraussetzung nach) infallibelen Kirche auseinanderzusetzen, § 32.

q) Der Episkopat und die römische sedes apostolica,

1) Weshalb nicht? — darüber gedenke ich später (s. § 34 zu Anfang) mich zu äufsern.

sämtliche relativ koordinierte sedes apostolicae, das relative, das absolute Plenarkonzil gelten als Repräsentationen der (infallibelen) Kirche; aber keine dieser Gröfsen bildet, nicht alle zusammengenommen bilden die (infallibele) Repräsentation der (infallibelen) Kirche (§ 33, S. 181). Diese hat kein unbedingt sicheres, sie unzweifelhaft repräsentierendes anstaltliches Organ, ebd. S. 181.

r) Die Begriffe traditio (consuetudo) und (catholica) veritas, welche in Cyprians Lehre beziehungsweise nebeneinanderstanden, sind auch von Augustin nicht mit Präcision ausgeglichen, ebd. § 33.

[Göttingen im Mai 1885.]

Das Württembergische Konkordat von 1857.

Von
Dr. **Bunz.**

I.

Herr Kanzler, Staatsrat Dr. v. Rümelin hat in seinen „Reden und Aufsätzen" 1881 nach dem Ableben seines einstigen Nachfolgers als Departementschef des Kultus, Dr. v. Golther, einen „Aufsatz" veröffentlicht „Zur katholischen Kirchenfrage". Hier stellt er eine Behauptung auf, welche von den Lesern wohl einfach als richtig hingenommen wird, weil nicht leicht einer sich die Mühe einer eingehenden Vergleichung der Konvention und der Gesetze geben wird, und es auch hier gilt, was Rümelin von seinen Motiven zur Konventionsvorlage sagt: „Ich bin nicht einmal sicher, ob mein mühsames Werk auch nur irgendein Mensch durchgelesen hat." Er selbst unterläfst es, „auf ein Detail einzugehen, welches die Leser, die ich im Auge habe, ermüden müfste."

Wenn Rümelin die Dreiteilung der Golther'schen Schrift „Der Staat und die katholische Kirche im Königreich Württemberg" bezeichnet als Hegel'sche Trilogie, so könnte wohl Golther nicht unschwer diese formelle Charakterisierung in materieller Hinsicht zurückgeben, indem in der ganzen Behandlung der Konkordatssache bis in die letzte Abhandlung herab ein Hauch Hegel'scher Philosophie zu verspüren und daraus manches zu erklären ist.

Die Behauptung Rümelin's, welche hier gemeint ist, geht dahin, dafs das württembergische Gesetz, „betreffend die Re-

gelung des Verhältnisses der Staatsgewalt zur katholischen Kirche" von 1862 nichts anderes sei, als die Konvention mit Rom von 1857 (S. 207 u. a.).

Die Richtigkeit dieser Behauptung kann bei Vergleichung von Konvention und Gesetz nicht bestehen, was im Verlauf nachzuweisen ist, ebenso wenig wie die Voraussetzung Rümelin's, als ob die Konvention vor Konflikten mit Rom bewahrt hätte. Im Gegenteil wird nachgewiesen werden, wie gerade die Konvention Konflikte in ihrem Schofse barg.

Rümelin behauptet, wenn man die Konvention im einzelnen mit dem Gesetz vergleiche, so werde man finden, „dafs sie sich in allen Hauptpunkten, Zug für Zug, Artikel zu Artikel entsprechen" (S. 209). Ferner versichert er, die Regierung habe, um den Inhalt zu retten, nur die Form verändert (S. 208), das Gesetz sei nur die Fortsetzung der Konvention gewesen (S. 207). Wenn obige Behauptungen wahr sind, warum wurde denn das Gesetz nicht von den gleichen Abgeordneten angenommen, welche für die Konvention stimmten? Die letztere wurde mit 63 gegen 27 Stimmen abgelehnt, die Kirchengesetze mit 67 gegen 13 Stimmen angenommen. Allerdings hat die Regierung selbst in der von Golther unterzeichneten Erklärung an Kardinal Staatssekretär Antonelli vom 12. Januar 1861 unter anderem erklärt: „Was jedoch den Inhalt des neuen Gesetzentwurfs betrifft, so ist es die Absicht der kgl. Regierung, dafs die Regelung der einschlägigen Verhältnisse nach Mafsgabe der in der früheren Konvention enthaltenen Direktiven herbeizuführen gesucht und dafs der materielle Inhalt der früheren Konvention der beabsichtigten neuen Staatsgesetzgebung zugrunde gelegt werde", eine Erklärung, auf die sich natürlich Rümelin besonders stützt (S. 208f.) und die sich auch sehr eigentümlich ausnimmt. Die Regierung hat zwar hinzugesetzt, „unbeschadet der Rechte und Interessen des Staats und der in demselben befindlichen andern Konfessionen", allein diese Stelle für sich genommen, rechtfertigt doch die Darstellung, als ob es der Regierung nur darum zu thun gewesen sei, die Form zu ändern, um

urteilen, die Regierung habe in ihrem Schreiben die Form der Kurie gegenüber retten wollen, um den Inhalt der Bestimmungen ändern zu können. Denn das wird eben die nachfolgende Vergleichung zeigen, dafs der Inhalt der früheren Konvention den Gesetzen jedenfalls nicht insofern zugrunde liegt, dafs derselbe materiell identisch wäre. Wenn obige Erklärung der Kurie gegenüber abgegeben wurde, so kommt es sehr darauf an, was es heifst: der materielle Inhalt der Konvention soll der neuen Gesetzgebung zugrunde gelegt werden. Wir werden sehen, dafs es nicht in dem Sinn der Identität beider geschah.

Württemberg[1] wurde bekanntlich erst 1803 ein paritätischer Staat und die Religionsedikte von 1803 und 1806 bezogen sich zunächst nur auf die persönliche Gewissensfreiheit und Gleichheit vor dem Gesetz. Zur Wahrung der Souveränitätsrechte gegenüber der katholischen Kirche wurde 1806 der „geistliche Rat" eingesetzt, der 1816 den Namen „katholischer Kirchenrat" erhielt. Durch diesen wurde 1808 der Interkalarfond errichtet und die Pfarrkonkurs-Prüfungen eingeführt. Eine Übereinkunft mit Rom scheiterte nach offiziellem Grunde an dem Befehl Napoleons, dafs Baiern und Württemberg zusammen unter seinen Augen mit Rom paktieren sollten. Die plötzliche Erklärung des Kardinals della Genga, die Verhandlungen abzubrechen, läfst aber auch für die Deutung Raum, Rom sei die Übereinkunft nicht zweckentsprechend erschienen. Hatte doch die latei-

1) Für die nachfolgende einleitende geschichtliche Übersicht ist die hier zugrunde gelegte Darstellung von Golther zu vergleichen (Der Staat und die katholische Kirche im Königreich Württemberg, Stuttgart 1874, S. 29—159); für die ersten Konkordatsverhandlungen Mejer, Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage I (Rostock 1871), 259—280; II, 2 (1873), 165 ff. 215 ff.; als Quelle vergleiche z. B. württembergisches Regierungsblatt; s. aufserdem Hofacker, Das württembergische Konkordat u. s. w.

nische „Übersetzung" schon wesentliche Änderungen des französischen Textes vorgenommen. Dieser hatte überall die Konvention auf die „katholische" Kirche eingeschränkt. Der Nuntius liefs dies in der Übersetzung weg und suchte überhaupt dem kanonischen Recht Geltung zu verschaffen. Dies ist aber auch durch spätere unfruchtbare Verhandlungen nicht geschehen. König Friedrich hat die Ordnung der Verhältnisse der katholischen Kirche in seine Hand genommen und ist in josefinischem Geiste autokratisch zu Werk gegangen, ohne aber die definitive Organisation zu erleben. Doch hat ihm Pius VII. das Zeugnis ausgestellt: „Augustissimum Würtembergiae Regem, qui in illam subditorum suorum partem valde propensus atque ita animo comparatus est, ut media Catholicis omnia subministrare studeat ad hoc, ut tranquille et commodius quam profitentur religionem exercere valeant."

König Wilhelm setzte die Bemühungen um Ordnung der katholisch kirchlichen Verhältnisse fort. Es ist aber für unsern Zweck nicht erforderlich, die bekannten Erfolge in Errichtung eines inländischen Bistums und Heranbildung der katholischen Geistlichkeit historisch näher vorzuführen. Während Pius VII. im April 1817 den Wunsch aussprach, „der König werde durch einen Gesandten Unterhandlungen zu einer Übereinkunft mit Rom anknüpfen", suchte sich dieser zunächst mit anderen deutschen Regierungen in Verbindung zu setzen.

Das war sicher der richtige Weg, nachdem einmal der Versuch, eine deutsche Nationalkirche zu errichten, auf dem Wiener Kongresse gescheitert war. Noch auf der Frankfurter Konferenz, die am 24. März 1818 eröffnet wurde, ist freilich von dem Ziel einer deutschen Nationalkirche geredet worden; noch ward die Hoffnung festgehalten, dafs wenigstens die dort vertretenen Regierungen zusammenstehen und dasjenige vorkehren würden, „was die Würde der deutschen Nation und die Freiheit der deutsch-katholischen Kirche erfordert, welche von den Regierungen der einzelnen Bundesstaaten bei dem päpstlichen Stuhle nach gleichen Grundsätzen gemeinsam vertreten, diesem wieder als deutsche Na-

tionalkirche erscheinen wird“ [1]. Wenn es auch zu der von den verbündeten Regierungen beabsichtigten Vereinbarung mit Rom nicht kam, so gab doch das Fundationsinstrument vom 14. Mai 1828 und die Verordnung vom 30. Januar 1830 für Württemberg den Grundsätzen der Frankfurter Deklaration Ausdruck und ordnete die kirchlichen Verhältnisse auf Grund der dortigen Vereinbarungen als gemeinschaftliche Sache der Regierungen. Im Fundationsinstrument, wie auch in der Verordnung „sind die Eigenschaften, die zur Wahl eines Bischofs oder Mitglieds des Domkapitels notwendig sind“, festgesetzt. Es kann gewiſs nur eine Forderung der Gerechtigkeit sein, wenn bestimmt wird, daſs zum Bischof nur ein Deutscher von Geburt gewählt werden könne, der wenigstens Bürger des Staates ist, in welchem sich der erledigte Bischofssitz befindet, und wenn es dann weiter heiſst: „Nebst den vorgeschriebenen kanonischen Eigenschaften ist erforderlich, daſs derselbe entweder die Seelsorge, ein akademisches Lehramt oder sonst eine öffentliche Stelle mit Verdienst und Auszeichnung verwaltet habe, sowie auch der inländischen Staats- und Kirchenverfassung, der Gesetze und Einrichtungen kundig sei.“ „Zu Domkapitularstellen können nur Diözesangeistliche gelangen, welche Priester, dreiſsig Jahre alt und tadellosen Wandels sind, vorzügliche theologische Kenntnisse besitzen, entweder die Seelsorge oder ein akademisches Lehramt oder sonst eine öffentliche Stelle mit Auszeichnung verwaltet haben, und mit der Landesverfassung genau bekannt sind.“ Die Verordnung von 1830 hat auch mit wenigen Ausnahmen keine Einschränkung der verfassungsmäſsigen Autonomie der Kirche in inneren Angelegenheiten enthalten [2]. Daſs Diözesansynoden nur mit Genehmigung des Landesherrn zusammenberufen und im Beisein landesherrlicher Kommissarien gehalten werden können (§ 18), ebenso Provinzialsynoden,

1) Eröffnungsrede des Vorsitzenden, württembergischen Ministers von Wangenheim. Golther, S. 51.

2) Man vergleiche das vielleicht vorsichtiger gefaſste Urteil Golther's, S. 95–100. *Anm. der Redaktion.*

(§ 9) ist wohl zu weitgehend, ebenso wenn zu allen kirchlichen Verordnungen ausdrücklich die Staatsbewilligung verlangt wird (§ 4).

Das in § 4 und 5 festgestellte landesherrliche Placet wollte schon 1830 der ständische Ausschufs als zu weit ausgedehnt beanstanden. In der That würde § 5 [1] eine ungerechtfertigte Beschränkung der kirchlichen Autonomie enthalten, wenn er so zu verstehen wäre, als ob in jedem einzelnen Fall die Erlaubnis eingeholt werden müfste, wenn irgendeine päpstliche Verordnung angewendet werden wollte, als ob dem Staat das Recht beigelegt wäre, durch eigene Verordnungen Kirchensatzungen selbst in Glaubenssachen aufzuheben. Allein schon 1830 und 1832 erklärte der königliche Geheimrat, dafs es sich nur um Genehmigung früherer päpstlicher Verordnungen handle, welche bisher nicht im Gebrauch waren, und ebenso, dafs sich das Recht der Staatsgewalt, bisher schon geduldete oder förmlich genehmigte kirchliche Verordnungen aufzuheben, keineswegs auf Glaubenslehren und wesentliche Religionshandlungen beziehe, sondern nur auf solche, die mit dem Staatszwecke in Widerspruch stehen. Darin, dafs kein tridentinisches Seminar, sondern katholisch theologische Lehranstalten und Fakultäten der Landesuniversität in Aussicht gestellt sind (§ 25) und die Prüfungen von den Staats- und bischöflichen Behörden gemeinschaftlich vorgenommen werden sollen (§ 27. 29), kann man unbefangen keinen Eingriff in die Autonomie, wohl aber in die Autokratie der Kirche erblicken. Der Staat mufs jedenfalls eine Garantie für die Erziehung und Ausbildung der Kleriker haben, und wenn er nun so viel

1) „Alle römischen Bullen, Breven und sonstigen Erlasse müssen, ehe sie kund gemacht und in Anwendung gebracht werden, die landesherrliche Genehmigung erhalten, und selbst für angenommene Bullen dauert ihre verbindende Kraft und ihre Gültigkeit nur so lange, als nicht im Staate durch neue Verordnungen etwas anderes eingeführt wird. Die Staatsgenehmigung ist aber nicht nur für alle neu erscheinenden päpstlichen Bullen und Konstitutionen erforderlich, sondern auch für alle früheren päpstlichen Anordnungen, sobald davon Gebrauch gemacht werden will."

Eintracht voraussetzt, daſs Staatsbehörde und Bischof mit einander zu dem einen Ziel tüchtig gebildeter Geistlicher sich vereinigen können, so liegt der Fehler nicht am Staat. Auch die Mitaufsicht des Staats über die Kirchenpfründen und einzelne kirchliche Fonds ist gewiſs nur heilsam, wenn ausdrücklich bestimmt ist, daſs sie dazu dienen muſs, daſs diese in ihrer Vollständigkeit erhalten und auf keine Weise zu andern als katholisch kirchlichen Zwecken verwendet werden können (§ 38).

Dagegen sagt die Verordnung: „Der Staat gewährt dem Geistlichen jede zur Erfüllung ihrer Berufsgeschäfte erforderliche gesetzliche Unterstützung und schützt sie in dem Genuſs der ihrer Amtswürde gebührenden Achtung und Auszeichnung" (§ 35). Überhaupt ist von einem feindseligen oder nur miſsgünstigen Sinne gegen die katholische Kirche so wenig die Rede, daſs gerade die Thaten, vor allem der württembergischen Regierung, von unverhohlenem Wohlwollen und Fürsorge für die katholische Kirche sprechen. Wir rechnen dahin [1] namentlich auch die unablässige Bemühung zur Ordnung der äuſseren Angelegenheiten, besonders des Bistums im Einverständnis mit der Kurie, die reichliche Dotation der Kirche, die liberale Fürsorge für alle ihre Bedürfnisse, besonders aber die umfassenden Einrichtungen für Heranbildung der Kleriker, welche nur mit erheblichen Opfern aus Staatsmitteln bewerkstelligt werden konnten, Einrichtungen, welche Bischof Keller 1839 selbst als „herrliche Institutionen" bezeichnete. Wenn also noch Wünsche in der oben bezeichneten Richtung übrig geblieben, so hätten die Regierungen nicht bloſs kraft der von der Kirche heilig zu haltenden göttlich auferlegten Pflicht des Gehorsams und der Ehrerbietung gegen die Obrigkeit, sondern auch auf Grund ihres eigenen Entgegenkommens mit allem Recht erwarten können, daſs die Bischöfe diese Wünsche in einer passenden Form angebracht hätten.

Zu den oben bezeichneten hätten etwa noch kommen können die Verleihung der Pfründen, welche von König

1) Vgl. Golther, S. 95.

Friedrich als landesherrliches Patronat in Anspruch genommen wurde, eine etwas gröſsere Ausdehnung der bischöflichen Disziplinargewalt, welche übrigens 1844 von König Wilhelm bereitwillig gewährt wurde, eine entsprechendere Feststellung des Eherechts, welches in den ehemals vorderösterreichischen Landesteilen die Ehesachen ausschlieſslich den bürgerlichen Gerichten unterwarf, und nach welchem überhaupt der katholische Pfarrer gezwungen war, ein Ehepaar zu trauen, auch wenn es nicht katholische Kindererziehung versprach.

Auch ein gröſserer Einfluſs des Bischofs auf die Heranbildung der Theologen hätte billige Wünsche noch nicht überschritten. Allein dem römischen Standpunkt war und ist es um die Herrschaft des kanonischen Rechts d. h. um die Herrschaft des Papsttums über Staat und Kirche samt Ketzern zu thun. Diese aber zu erlangen, ist nicht ohne Kampf möglich, und so wurde zuerst innerhalb des Klerus jene echt religiöse, nationale Richtung unterdrückt, wie in Deutschland das traurige Schicksal des edlen Wessenberg bezeugt. Dann ging es gegen den Staat.

Die verbündeten Regierungen der oberrheinischen Kirchenprovinz hatten in der Bulle „Ad dominici gregis custodiam“ ausdrücklich die Weglassung der Art. 5 und 6 verlangt und, als dies nicht geschah, förmlich gegen dieselben protestiert und erklärt, daſs sie diese Artikel niemals anerkennen werden. Auch wurde diese Bulle mit der verwandten „Provida solersque“ im „Regierungsblatt“ veröffentlicht mit der bestimmten Erklärung, daſs sie angenommen worden seien, „insoweit solche die Bildung der oberrheinischen Kirchenprovinz“ u. s. w. (überhaupt die äuſsere Organisation) „zum Gegenstand haben“, „ohne daſs jedoch aus denselben auf irgendeine Weise etwas abgeleitet werden könnte, was unseren Hoheitsrechten schaden oder ihnen Eintrag thun möchte, oder den Landesgesetzen und Regierungsverordnungen, den erzbischöflichen und bischöflichen Rechten, oder den Rechten der evangelischen Konfession und Kirche entgegen wäre“ [1].

---

1) Golther, S. 85 f.

Art. 5 verlangt nämlich bischöfliche Seminarien ad formam Decretorum Sacri Concilii Tridentini und Art. 6, dafs die Bischöfe pleno jure Episcopalem jurisdictionem exercebunt, quae juxta Canones nunc vigentes et praesentem Ecclesiae disciplinam eisdem competit.

Unter Gregor XVI. begann wieder die unbedingte Herrschaft der Jesuiten. Derselbe wollte gegen Deutschland überhaupt vorgehen. Er begann in Hannover, wo er abgewiesen wurde, und in Preufsen, wo sich der Streit fortspann bis in den Regierungswechsel hinein. Gleicherweise erklärte Gregor XVI. in einer Note an die oberrheinischen Regierungen vom 5. Oktober 1833, dafs dieselben die mit Rom eingegangenen Stipulationen verletzt haben, und protestiert gegen alle nach der genannten Bulle erlassenen landesherrlichen Verordnungen. Preufsen hatte 1838 durch seinen Bundestagsgesandten die übrigen protestantischen Staaten zu Konferenzen aufgefordert, um über die Mittel zur Abwehr gegen Rom zu beraten, aber vergebens. Dies war der Kurie vollständig bekannt. König Wilhelm hatte auf seiner italienischen Reise mit Rom zugunsten Preufsens verhandeln wollen, aber auch der österreichische Gesandte stand aufseiten der Kurie. Damals fiel wieder eine jener Äufserungen, welche die Geringschätzung und Feindseligkeit der mafsgebenden römischen Kreise gegen die Deutschen überhaupt schon so verschiedene Male dokumentierten, indem der Kapuzinergeneral sagte: „Die Deutschen sind zwar gründlich, aber aus dem Grund verderbt.“ Nun wurde vorwärts gedrängt, offen durch ein Schreiben des Papstes vom 29. November 1839, worin er die Bischöfe ermahnt, auf die Beseitigung der Verordnungen hinzuwirken, unter der Hand durch ein gewaltiges Treiben, von dem auch der sanftmütige, friedliebende, im josefinischen Geiste gebildete Bischof Keller von Rottenburg fortgerissen wurde. Noch 1839 hatte er in der Kammer sich in der mildesten Form über die Verordnung von 1830 ausgesprochen. Er bekennt sich zuerst durchdrungen von dankbaren Gefühlen gegen „die herrlichen Institutionen, die wir durch die hochsinnige Intention des Protektors unserer Kirche geschaffen sehen“.

Er wagte von der Verordnung von 1830 nur schüchtern zu sagen, dafs sie „allerdings nicht ohne Gefahr einer Verletzung der Autonomie der Kirche zu sein scheint".

In den Gnesen-Posen'schen Streit und die Kölner Wirren in Preufsen, wo der Staat sich endlich angeschickt hatte, energisch vorzugehen, aber bereits in der Kabinettsordre vom 28. Januar 1838 wiederum zurückgewichen war, fiel der Thronwechsel von 1840. Unter dem wohlmeinenden, romantischen König Friedrich Wilhelm IV. ergab sich der Staat halb unbewufst der konsequent vorwärtsgehenden Kurie.

In Württemberg schien der greise Bischof Keller der Kurie nicht geeignet. Er wurde im Oktober 1841 nach München zum Nuntius berufen, der ihn zum freiwilligen Rücktritt aufforderte, aber vergebens. Er scheint sich eher bereit gezeigt zu haben, seiner Natur und seiner Vergangenheit zuwider vorgehen zu wollen. So trat er in der Kammer der Abgeordneten am 8. November 1841 plötzlich mit einer Motion hervor: „Seine K. M. zu bitten, für die Aufrechterhaltung der durch die württembergische Verfassungsurkunde zugesicherten Autonomie der katholischen Kirche die geeigneten Mafsregeln — zur Erhaltung des Kirchenfriedens (!) — treffen zu wollen." Er fafst seine Forderungen in Beschwerdepunkte, welche wegen ihrer negativen Form nicht klar darlegen, was verlangt wird, und so mehr einer Klage über Verfolgung, als einem Wunsch nach Verständigung nahe kommen. Die Kirche, indem sie sich anschickt, den Kampf heraufzubeschwören, stellt sich als die schon bekämpfte, als die verfolgte dar. Die staatsrechtliche Kommission der Kammer wies den Bischof darauf hin, begründete Anträge an die Regierung zu bringen, welche denselben die gehörige Berücksichtigung zuteil werden lassen werde. Statt diesem Rat zu folgen, trat der Bischof mit einem Nachtrag auf, welcher im heftigsten und bittersten Ton gehalten war [1].

---

1) Golther, S. 107.

So war also der Kirchenfrieden gestört. Es war offenbar von kirchlicher Seite der Weg des **Kampfes** gewählt, und nicht der friedlicher Verständigung, wie ihn sowohl der vorgenannte Antrag der staatsrechtlichen Kommission, als der des Domkapitulars Jaumann 1842 angab: „Die Kammer möge zu Protokoll aussprechen, sie sei des vollen Zutrauens zu der Staatsregierung, dieselbe werde, **wenn** die **vorliegende Angelegenheit durch das bischöfliche Ordinariat an sie gebracht werde**, dieser ihre ganze Aufmerksamkeit schenken und Mifsstände, wie und soweit sich solche ergeben sollten, beseitigen." Die Kammer nahm diesen Antrag mit 80 gegen 6 Stimmen an. Domkapitular Jaumann bedauerte den vom Bischof **eingeschlagenen Weg**, wie er selbst in der Sitzung vom 15. März 1842 sagte. Er fügte hinzu, dafs die Kirche oft in den Kreis des Staates übergegriffen habe, und wohl ebenso oft auch der Staat in die Sphäre der Kirche. Jaumann stimmte ebenso gegen die Motion des Bischofs in Sachen der gemischten Ehen, wo, wie oben bemerkt, nach dem Religionsedikte von 1806 der katholische Priester zur Einsegnung auch bei nicht katholischer Kindererziehung gezwungen werden konnte [1]. Ebenso stimmte er gegen die Motion, weil sie sich gegen das Religionsedikt überhaupt richtete. Im Verlauf der Debatte fiel nun in ausgesprochener Renitenz gegen § 47 der auch vom Bischof beschworenen Verfassung, welche ebenfalls unter die „herrlichen Institutionen" gehörte, gegen die „von dankbaren Gefühlen durchdrungen" zu sein derselbe Bischof noch 1833 erklärte, es fiel zum erstenmal das Wort, mit dem die römische Kirchengewalt immer den Kampf eröffnet: **Man mufs Gott mehr gehorchen als den Menschen!** Die Kurie wollte den Kampf!

Wiederholt wurde dem Bischof vom Ministertische aus und von einzelnen Rednern vorgerückt, dafs der erste Fehde-

1) Diese Vorschrift wurde übrigens von den Geistlichen bis 1830 ohne Anstand eingehalten und vom Bischof anerkannt (s. **Golther**, S. 110).

brief, der Nachtrag zu seiner Motion, nicht von ihm, sondern „das Ergebnis verschiedener Federn“ sei, „einiger kampf- und streitlustiger, ohne Zweifel noch junger Autoren“ (wie Minister Schlayer sich ausdrückte). Der Bischof vermochte nicht zu widersprechen und brach, vollständig in die Enge getrieben, endlich in die verzweifelten Worte aus: „Ich erkläre nur das, daſs aus meinem Gemüt nichts kommen kann, was die Liebe, die ich als Diener der Religion in meinem Herzen trage, verletzen könnte. Aber wenn die Hölle sich zusammengemacht und gegen mich verschworen hätte, so würde sie keine so bösartige Frage ausgeboren haben wie die an mich gerichtete.“

König Wilhelm schlug 1843 ein energisches Zusammengehen der Regierungen, ja die Wiederherstellung des Corpus Evangelicorum mit Preuſsen an der Spitze vor. Im Jahr 1845 formulierte er seine Vorschläge näher. Aus den Vereinsstaaten sollen alle Orden und Vereine ausgeschlossen werden, welche dem Protestantismus feindlich sind, der Klerus soll sorgfältig überwacht, ein abgesetzter Geistlicher von einem andern Staat auch nicht als Lehrer angestellt werden. Die Bistümer seien nur mit konfessionell verträglichen Männern zu besetzen, bei den Geistlichen müſste die nationale Gesinnung betont, das Recht der Bischöfe dem Papst gegenüber staatlich gewahrt werden. Eine Vereinsgesandtschaft in Rom sei einzurichten.

Als nun die Ereignisse von 1848 eintraten, die Regierungen schwankten, haltlos und zum Teil schwach waren, stärkte dies die Ansprüche der römischen Kurie, welche sich schon auf den Kriegspfad begeben hatte. Die Trennung von Kirche und Staat, welche ja damals auch in den Grundrechten durchgeführt wurde, ist der römischen Hierarchie ebenso förderlich, als dem Volksleben schädlich. Wenn auch diese Trennung nicht in die Gesetzgebung der Einzelstaaten überging, so nahm sie doch die Bischofsversammlung in Würzburg vom 22. Oktober 1848 de facto in Anspruch. Sie forderte „die vollste Freiheit und Selbständigkeit“. Die Bischöfe wollten jetzt bei ihrer günstig scheinender Lage nicht einmal mehr eine Vereinbarung. Auch ein

Konkordat kann Rom noch zu wenig sein. Sie forderten einfach und zwar gänzliche Lossagung von aller Aufsicht des Staats auf dem Gebiet der Disziplin und der Erziehung.

Demgemäfs gingen die Bischöfe der oberrheinischen Kirchenprovinz vor in ihrer Denkschrift vom März 1851. Es ist wieder der Krieg, wenn die Verordnung von 1830 als ein System der Unterdrückung der Kirche und der Verletzung der wesentlichsten Rechte derselben erklärt wird [1]. Die Denkschrift denkt wieder nicht an eine friedliche Vereinbarung. Sie verlangt einfach die freie Besetzung aller Kirchenämter, die unbeschränkte Errichtung von Klöstern und geistlichen Vereinen, gänzliche Aufhebung des landesherrlichen Placet, sowie jeder Aufsicht des Staats über die Disziplinargewalt ohne jeglichen Rekurs.

Jeder Versuch, den recursus ab abusu zu gebrauchen, wird als „Auflehnung gegen die gesetzlich normierte Autorität der Kirche" bezeichnet, „ein Unterfangen, welches der heilige Stuhl mit excommunicatio latae sententiae belegt hat". Dagegen wird der Beistand des weltlichen Armes bei Ausübung der Disziplinargewalt mit einer naiven Dreistigkeit gefordert, als wäre der Staat nur einfach der Diener der Kirche.

Ferner beansprucht die Denkschrift die vollständige Erziehung des Klerus in tridentinischen Seminarien, also ganz unter kirchlicher Leitung, samt dem Examen ohne Staatskontrolle und ohne das Recht des Staats, unwürdige und untaugliche Kandidaten auszuschliefsen, sowie die Abschaffung des landesherrlichen Tischtitels. Nicht minder soll nicht blofs der religiöse Unterricht unbeschränkt von der Kirche in den sonstigen Schulen geleitet, sondern auch der profane überwacht und kontrolliert werden. Endlich verlangen die Bischöfe freie Verwaltung des kirchlichen Vermögens, auch der Lokalfonds, welche sie für die ganze Kirche beanspruchen.

Dafs die Wahlen des Bischofs, der Domdekane und Domkapitulare nur nach den päpstlichen Bullen vorgenom-

---

1) Vgl. Golther, S. 135.

men werden dürfen und der Bischof vollständige Freiheit inbetreff der Wahl der Generalvikare und ihrer Ordinariate haben soll, versteht sich von selbst.

So stellte sich der Episkopat als kriegführende Partei auf. Noch vereinigten sich die Regierungen zur Abwehr, wenigstens gelang es, die der oberrheinischen Kirchenprovinz noch zusammenzubringen in Karlsruhe, mit Ausnahme Preufsens für Hohenzollern. Die Regierungen stellten sich im Prinzip den Bischöfen entgegen, gaben aber in der Wirklichkeit nach, freilich in einigen Punkten, in welchen die Beaufsichtigung des Staats wohl nachgelassen werden konnte, allein faktisch hatten die Bischöfe eben doch Boden gewonnen. Zudem regelten die Regierungen das Verhältnis nicht auf dem Wege der Gesetzgebung, um eine dauernde Rechtsbasis zu schaffen, sondern auf dem der Verordnung (vom 1. März 1853), so dafs auch noch weitere Konzessionen erwartet werden konnten.

Inbetreff des Placet wurde die Genehmigung des Staats beschränkt auf solche Anordnungen, welche zu etwas verpflichten, was nicht ganz in dem eigentümlichen Wirkungskreis der Kirche liege. Alle andern Erlasse seien der Staatsbehörde gleichzeitig mit der Verkündigung zur Einsicht mitzuteilen. Die besondere Beschränkung der päpstlichen Bullen wurde aufgehoben und dieselben nur als vom Bischof verkündigt den obgenannten Bestimmungen unterworfen. Ebenso sollte zu den Provinzialsynoden nicht mehr durchaus die Genehmigung der vereinten Staaten nötig sein, sondern nur eine Anzeige derselben, wenn Dinge zur Sprache gebracht werden sollten, welche des Placet bedürfen. Eine ähnliche Bestimmung galt den Diöcesansynoden. Der Verkehr mit dem Kirchenoberhaupt wurde freigegeben. Auch für die Prüfung der ins Priesterseminar aufzunehmenden Kandidaten wurde bestimmt, dafs nur ein landesherrlicher Kommissär denselben beizuwohnen habe, dem das Recht der Einsprache zustehe.

Diese Zugeständnisse stärkten nur den Kampfeseifer der Bischöfe. Es erfolgte am 12. April 1853 ein Protest wieder mit der Kriegsdevise: Man mufs Gott mehr gehorchen als

den Menschen. Es wurden die Konventionen für [illegible] erklärt und eine neue Denkschrift angekündigt. Die Regierungen antworteten, daſs sie jede Gesetzesverletzung energisch zurückweisen würden.

Doch die Vereinigung der Regierungen war gebrochen. Schon hatte Kurhessen einseitig die Publikation der Verordnung von 1853 unterlassen. Die württembergische Regierung sah ein, daſs sie besser allein vorangehe, und der Kultusminister v. Wächter-Spittler erklärte daher, daſs die Regierung künftig auf Kollektiveingaben der Bischöfe keine Rücksicht nehmen werde. Zugleich stellte sich der Minister im Namen des Königs der kriegerischen Haltung der Bischöfe gegenüber auf den einzig richtigen Standpunkt. Er erklärte, der König habe mit Befremden aus den übergebenen Aktenstücken ersehen, daſs der Bischof, obschon Zeuge der unermüdeten Bemühungen S. M., das Wohl der katholischen Kirche und ihre ungehemmte Wirksamkeit zu fördern, es habe über sich gewinnen können, einem solchen Schritt seiner Kollegen sich anzuschlieſsen. S. M. der König wisse eine Ankündigung der Nichtachtung der Staatsgesetze, wie sie jene Eingabe unverhüllt an den Tag lege, mit der am Schluſs beigefügten Versicherung unerschütterlicher Standhaftigkeit in der schuldigen Unterthanentreue nicht in Einklang zu bringen. Jedenfalls aber fühle sich der König gedrungen, hierauf unumwunden zu erklären, daſs wenn von irgendwem der Versuch gemacht werden wollte, Grundsätzen thatsächlich Folge zu geben, welche mit den vom Bischof beschworenen Staatsgesetzen und der Landesverfassung im schneidendsten Widerspruch stehen, der König von der ihm von Gott verliehenen Gewalt den Gebrauch machen werde, welchen die Erfüllung der Regentenpflichten erheische.

Diese Erklärung des Königs wurde vom Bischof gar nicht beachtet. Er schloſs sich vielmehr der am 18. Juni 1853 eingereichten Denkschrift der oberrheinischen Bischöfe an, welche im Kampfe wieder einen Schritt weiter ging.

Sie erklärten die Ungültigkeit aller staatlichen Normen und Gesetze gegenüber der Kirche und stellten ein thatsächliches Vorgehen auf Grund dieser Auffassung in Aussicht. Sie verlangten einfach die Gültigkeit des kanonischen Rechts. Dabei beriefen sie sich auf den westfälischen Frieden und den Reichsdeputationshauptschlufs von 1803. Abgesehen davon, dafs diese Staatsverträge sich mit den hier in Frage kommenden Konflikten gar nicht beschäftigen, hat ja gerade die Kurie dieselben niemals anerkannt. Dennoch beruft man sich darauf.

Ferner beriefen sich die Bischöfe auf diejenigen Artikel (5 und 6) der Bulle Ad Dominici Gregis custodiam, welche ausdrücklich von den vereinigten Regierungen 1826 und 1827 nicht anerkannt wurden.

Diese Denkschrift beantworteten die Regierungen nicht. Bekannt ist das nunmehrige Vorgehen des badischen Erzbischofs. Auch der Bischof von Rottenburg, von Lipp, eine mildere Persönlichkeit, trat in den thatsächlichen Kampf ein: in einem Erlafs vom 26. Juli 1853 verbot er jede Beteiligung der Staatsbehörde an den Pfarrkonkurs-Prüfungen. Den Mitgliedern des katholischen Kirchenrats drohte er für den Fall der Mitwirkung bei einer staatlichen Prüfung mit kirchlichen Zensuren, desgleichen den Kandidaten der Theologie für den Fall der Ablegung der Staatsprüfung. Die Regierung erhielt von dieser Verfügung nicht einmal amtliche Kenntnis. Ihre Antwort bestand in der sofortigen Einleitung zu einer staatlichen Dienstprüfung und in der Eröffnung an die Kandidaten, dafs diejenigen, welche eine Prüfung unter staatlicher Beteiligung nicht bestanden haben, weder für Kirchenstellen im königlichen Patronat vorgeschlagen, noch auf solchen des Privatpatronats bestätigt werden würden [1]. Zugleich aber nahm sie gegenüber der Anmafsung des Bischofs Stellung mit der Erklärung: „Die königliche Regierung darf nicht geschehen lassen, dafs die Kandidaten für Kirchenämter, wenn sie sich den Anordnungen unterwerfen, welche der Staat an sie zu machen sich für berech-

tigt erachtet, von der kirchlichen Gewalt gestraft, und dafs königliche Diener für den Fall der Erfüllung beschworener Dienstpflichten, welchen sie sich, ohne ihr Dienstverhältnis aufzugeben, nicht entziehen können, mit kirchlichen Zensuren belegt werden; sie darf, wenn sie nicht sich selbst preisgeben will, nicht dulden, dafs königliche Diener Übergriffen der geistlichen Gewalt wie die angedrohten ausgesetzt seien und dafs der bischöfliche Stuhl sich zum entscheidenden Richter über staatliche Gerechtsame aufwerfe“ [1].

---

1) Wir haben von der Verfassungsurkunde vom 25. September 1819 bisher keine Notiz genommen (Golther, S. 57 ff.). Einmal wäre der ganze Streit ebenso verlaufen auch ohne dieselbe. Das Verhältnis von Staat und Kirche bewegt sich ja von Anfang an nicht auf dem Boden der Einzelstaaten, sondern der vereinigten Staaten. Dann aber sind die vagen Bestimmungen der Verfassung derart, dafs sich jede Partei darauf berufen konnte und berufen hat, obwohl alle zusammengenommen und die Rechtsanschauung der Zeit in Betracht gezogen, leicht zu erkennen ist, dafs dieselbe nicht im Sinn der Kurie verstanden werden kann. Auf der einen Seite stehen § 71. „Die Anordnungen inbetreff der inneren kirchlichen Angelegenheiten bleiben der verfassungsmäfsigen Autonomie einer jeden Kirche überlassen.“ (Was sind innere Angelegenheiten und Autonomie nach kanonischem Recht? Es sind dies alle Angelegenheiten, welche die Kirchengewalt in ihren Bereich zu ziehen für gut findet, und Autonomie ist unbeschränkte Herrschaft der Kirche über jedes von ihr beanspruchte Gebiet) § 78. „Die Leitung der inneren Angelegenheiten der katholischen Kirche steht dem Landesbischof nebst dem Domkapitel zu. Derselbe wird in dieser Hinsicht mit dem Kapitel alle diejenigen Rechte ausüben, welche nach den Grundsätzen des katholischen Kirchenrechts mit seiner Würde wesentlich verbunden sind.“

Auf der andern Seite steht § 72. „Dem König gebührt das oberhoheitliche Schutz- und Aufsichtsrecht über die Kirchen. Vermöge desselben können die Verordnungen der Kirchengewalt ohne vorgängige Einsicht und Genehmigung des Staatsoberhauptes weder verkündet noch vollzogen werden.“ § 79. „Die in der Staatsgewalt begriffenen Rechte über die katholische Kirche werden von dem Könige durch eine aus katholischen Mitgliedern bestehende Behörde ausgeübt, welche auch bei Besetzung geistlicher Ämter, die von dem Könige abhängen, jedesmal um ihre Vorschläge vernommen wird.“ Zur weiteren Auslegung des Sinnes der Verfassung dient auch § 47,

So standen der Episkopat und der Staat einander kriegsbereit gegenüber. Der Staat war gewiſs in seinem vollen Rechte, wenn er die Anmaſsungen der Bischöfe oder, da er ja nur mit dem von Rottenburg unterhandeln wollte, des Bischofs zurückwies. Statt daſs man nun etwa den Ausbruch des Kampfes hätte erwarten sollen, steht auf einmal vier Jahre nachher am 22. Juni 1857 die Konvention fertig da, in welcher der Staat auf der ganzen Linie zum Rückzug blasen läſst und die Kirchengewalt die Position gewonnen hat, welche sie vor allem einnehmen wollte, um von ihr aus ihre „Rechte“, d. h. die Geltung des kanonischen Rechts durchsetzen zu können. Diese Schwenkung erscheint überraschend: es können weder staats- noch kirchenrechtliche Gründe den Ausschlag gegeben haben, sondern mehr persönliche, psychologische, intimere, welche der äuſseren Wahrnehmung nicht so zugänglich sind. Rümelin deutet dies an, wenn er S. 255 sagt: „König Wilhelm hatte an der katholischen Kirchenfrage eifrigen und persönlichen Anteil genommen; der Konflikt mit dem persönlich höchst achtungswerten, wohlgesinnten und friedliebenden Bischof, die Sistierung der Besetzung der geistlichen Ämter und der theologischen Prüfungen waren ihm in hohem Grade unangenehm. Er sprach sich gegen mich und andere wiederholt in der Weise aus: sein Hauptgesichtspunkt in der Sache sei der Wunsch, daſs seine neuwürttembergischen und katholischen Unterthanen die gleiche Anhänglichkeit an das Land und an seine Dynastie gewinnen, wie die Altwürttemberger und Protestanten; sie sollen ihre Blicke und Sympathieen nicht nach Österreich kehren, dem sie früher angehörten, oder enge verbunden waren. Dazu sei vor allem nötig, daſs sie in ihren kirchlichen Verhältnissen keinen Grund zur Beschwerde finden, sich nicht als durch protestantische Anschauungen majorisiert fühlen. Man solle sie in diesen Dingen möglichst zufrieden stellen. Mit den

---

durch welchen die katholischen Geistlichen in disziplinarer Beziehung den übrigen Staatsdienern gleichgestellt sind, deren Entlassung oder Versetzung durch den König verfügt werden kann.

Spezialfragen war er nicht näher vertraut. Auf das allgemeine landesherrliche Patronat zu verzichten, falle ihm nicht schwer; ob er hundert Pfarreien mehr oder weniger zu besetzen habe, lasse ihn wer er sei."

Aus dieser Enthüllung dürfte viel zu erklären sein. Wenn Bischof Lipp ein „wohlgesinnter und friedliebender Mann" war, wem hätten da nicht umsomehr die Augen darüber aufgehen sollen, dafs es sich hier um die geflissentliche Herbeiführung eines Streites zur Unterjochung des Staates unter die römischen Ansprüche handle, wenn gerade dieser Bischof auf so brüske Weise an einem Punkte beginnt, den der Staat jederzeit in seinem vollen Rechte festhalten mufs, wo auch der Kirche nicht der geringste Schaden zugefügt werden kann, nur ihre Allgewalt beschränkt wird, bei der Prüfung der künftigen Geistlichen. Nach der Verordnung von 1853 ordnete der Bischof die Prüfung zur Aufnahme ins Priesterseminar an, die Aufnahme geschah durch die bischöfliche Behörde. Dieser Prüfung wohnt nur ein landesherrlicher Kommissär bei, „welcher sich die Überzeugung zu verschaffen hat, dafs die Kandidaten den Gesetzen und Vorschriften des Staats Genüge geleistet haben, und nach Betragen und Kenntnissen der Aufnahme würdig sind". Es waren beim König Wilhelm gemütliche Bedürfnisse und falsche politische Erwägungen. Dafs die katholischen Württemberger ihre Blicke und Sympathieen noch 1857 nach Österreich kehren, kann ihm nur vorgeredet worden sein. Die katholische Bevölkerung stand dem ganzen Streit fern und war eher von „jenen dankbaren Gefühlen für die herrlichen Institutionen durchdrungen", sie stand der Sache noch bei Aufhebung des Konkordats und der Gesetzgebung von 1862 so fern, dafs selbst ein katholischer Beamter aufs höchste erstaunt war, als ihn der Verfasser versicherte, dafs er schon mehr als zwölf Jahre lang unter den nahezu gleichen Gesetzen schmachte, wie er sie in Preufsen als Verfolgung nachbetete.

Österreichische Sympathieen waren geschwunden durch den Unterschied des wirtschaftlichen und politischen Zustandes beider Länder, der zugunsten Württembergs sprach.

Die kirchenpolitische Gesetzgebung in jenen Teilen war josefinisch, nicht kanonisch, wie wir namentlich inbetreff des Eherechts sehen werden. Allerdings ist nicht abzusehen, was eine künstliche, böswillige Agitation aus der katholischen Bevölkerung hätte machen können. Waren es nicht vielleicht die Sympathieen des Königs Wilhelm selbst, welche sich damals in seiner Politik sehr nach Österreich richteten? Hatte er auf der andern Seite am Ende über Rom noch die falsche Ansicht, die er 1839 von dort mitbrachte, übrigens mit vielen seiner philosophisch gebildeten Zeitgenossen teilte, dafs „Rom ein Petrefakt sei, auf dessen Wurmstichigkeit man bauen soll"? — „Mit den Spezialfragen war er nicht näher vertraut." Darin scheint der Kern der Sache zu liegen. Es fehlte dem König ein Ratgeber, welcher ihn auf dies Kurialsystem aufmerksam gemacht und die Notwendigkeit des principiis obsta ihm nahe gelegt hätte.

Das einzig Richtige wäre auch jetzt gewifs gewesen, was schon 1841 die staatsrechtliche Kommission der württembergischen zweiten Kammer bezeichnete, und was Domkapitular Jaumann zu einem Antrag formulierte, zu erklären, „dafs die Staatsregierung, wenn begründete Anträge vonseiten des Bischofs an sie gebracht werden würden, denselben die gehörige Berücksichtigung werde zuteil werden lassen".

Nur in diesem historischen Zusammenhang ist auch die Frage zu beantworten, ob überhaupt eine Konvention (oder Konkordat) mit Rom abzuschliefsen der richtige Weg war. Auf diesen historischen Grund gestellt, wird die Frage mit „Nein" zu beantworten sein. Der Bischof, als ein Glied in der Kette, von Position zu Position gegen den Staat vorgerückt, beginnt den ersten feindseligen Akt mit seinem Erlafs über die Pfarrkonkurs-Prüfungen. Rom rückt in Schlachtordnung gegen den Staat heran. Der erste Schufs ist abgefeuert. Da erklärt der Angreifer, offenbar in dem Bewufstsein, den Gegner eingeschüchtert zu haben, sich zu Unterhandlungen bereit. Die Regierung geht bereitwillig darauf ein und überliefert sich dem Angreifer so vollständig,

als wäre nicht blofs eine erste Schlacht, sondern der ganze Feldzug verloren. Die römische Kurie ist selbst mit diesem Sieg nicht zufrieden. Sie verwirft die Übereinkunft mit dem Bischof, weil dieselbe ihr noch zu wenig bietet in den einzelnen Punkten, dann aber auch, weil es nicht der Papst ist, der dieselbe abgeschlossen hat, sondern der Bischof [1]. Man kann hier nicht in materielle und formelle Gründe trennen, denn der letztere Grund, so sehr er auch als blofs formell und daher unverfänglich hingestellt wird, ist ebenso materiell. Man mufs sich überhaupt Rom gegenüber den philosophischen Irrtum abgewöhnen, als ob es für das Kurialsystem einen Unterschied zwischen formalen und materialen Fragen gäbe. Daraufhin zieht sich die Regierung aus Furcht vor dem Kampf wieder weiter zurück und überläfst dem Gegner die gewünschte Position. In diesem geschichtlichen Zusammenhang war das Konkordat die gröfste Demütigung, die Impotenzerklärung des Staates.

Die Frage, ob eine Übereinkunft mit Rom überhaupt geschlossen werden könne, oder ob es rätlich sei, eine solche zu schliefsen, ist von untergeordneter Bedeutung. Allerdings wollte schon König Friedrich 1807 ein Konkordat mit Rom abschliefsen; und, wie oben bemerkt, suchten die verbündeten Regierungen 1819 mit dem päpstlichen Stuhl Verhandlungen über ihre Deklaration anzuknüpfen; auch war bei denjenigen über die württembergische Verfassung vom gleichen Jahr zwischen König und Ständekammer ernstlich von einer „Übereinkunft" die Rede, welche „die katholische Kirchenfreiheit mit der Staatsfreiheit näher bestimmen" werde, über „die Grenzen zwischen der geistlichen Gewalt und den Staatshoheitsrechten" — allein schon 1807 scheiterte der Plan an dem Umstand, dafs der König die Einschmuggelung des kanonischen Rechts nicht dulden wollte; die verbündeten Regierungen fanden in Rom kein Entgegenkommen, weil ihre Deklaration nicht den dortigen Anschauungen entsprach; endlich bei den Verfassungsverhandlungen wurde die Weglassung des Entwurfs von der Über-

1) Golther, S. 158.

einkunft mit Rom damit motiviert, dafs es nicht passend sei, bei den Schwierigkeiten solcher Unterhandlungen die Regierung durch eine bestimmte Verfassungsvorschrift in eine ungünstige Lage zu versetzen.

Dennoch aber schlofs die Regierung eine Konvention mit Rom zu einer Zeit, wo die Ansprüche der Kurie sich gegenüber jenen früheren Zeiten wesentlich gesteigert hatten. Es kommt nicht sowohl darauf an, ob ein Konkordat abgeschlossen wird, sondern welche Bestimmungen dasselbe enthält (vgl. auch das französische Konkordat). Rom selbst wird die Frage nach der Möglichkeit eines Konkordats mit einem protestantischen Staat nur dann bejahen, wenn es günstige Bedingungen erhalten kann.

Dafs es der Regierung nicht ganz wohl bei der Sache war, geht aus ihrem ganzen Verhalten hervor. Die Konvention enthielt wesentliche Bestimmungen, welche nach der Verfassung die Zustimmung der Stände erheischten. Es kam hier in Betracht der zweite Absatz von § 72 über das Placet, § 47. 48 inbetreff der Disziplinargewalt. Aufser diesen schon oben genannten sind es noch folgende Bestimmungen. Das Patronatrecht war ein weltliches und gehört somit unter den Begriff des Staatseigentums, das ohne Zustimmung der Stände nach § 85 nicht an Auswärtige und nach § 107 nicht an Inländische veräufsert werden darf. Die Konvention setzte ein bischöfliches Gericht mit Appellation nach Freiburg und Rom ein ohne staatliches Oberaufsichts- und Beschwerderecht. Dies involviert eine Änderung von § 36—38. 78 und 92. Durch die Überlassung des Tischtitels an den Bischof wurde § 74 alteriert. Durch Gesetz vom 6. Juli 1842 wurden dem Konviktsvorstand Staatsdienerrechte verliehen. Durch die Konvention hing seine Ernennung vom Bischof ab. Trotzdem trat die Regierung nicht mit der Konvention offen vor die Ständekammer, sondern suchte dieselbe so nach und nach im Verordnungswege zur Geltung zu bringen. Auch die öffentliche Meinung und selbst die Volksvertretung verhielt sich anfangs gleichgültig. Erst die Vorgänge in Baden öffneten in Württemberg die Augen, und die Regierung sah sich

veranlafst, am 26. Februar 1861 einen Gesetzentwurf zu ihrer Durchführung einzubringen, fast vier Jahre nach dem Abschlufs der Konvention. Rümelin sagt selbst S. 220: „dafs die Regierung Änderungen bestehender Gesetze nicht im Wege eines Übereinkommens mit der Kirche ins Leben rufen kann, bedarf keines Wortes. Der Gesetzgebungsweg ist also unerläfslich in dieser Sache, sobald und soweit die Konvention Bestimmungen enthält, die in den Bereich der Gesetzgebung fallen.“

Dafs dies der Fall war, ist eben gezeigt. Warum also so lange warten und neben anderen namentlich eine Bestimmung der Konvention durchzuführen versuchen, welche ganz entschieden nur auf dem Gesetzgebungswege Geltung erhalten konnte, die schon oben genannte Ernennung des Vorstehers des Wilhelmsstiftes? Rümelin betont so sehr den Unterschied von Konvention und Konkordat. „Nur ein Konkordat würde Staats- und Kirchengesetz in einer Fassung gewesen sein. Diese Unterscheidung berührt keineswegs blofs den Namen und die Äufserlichkeiten, sondern ist auf die ganze Behandlung und staatsrechtliche Bedeutung der Konvention von eingreifender Bedeutung“ (S. 217). Kardinal Konsalvi erklärte 1819, die Meinung, als werde der römische Hof mit protestantischen Fürsten kein Konkordat schliefsen, sei falsch, im Gegenteil sei die Konkordatsform die beste und leichteste Art, sich über jeden Satz und Ausdruck zu verständigen, und wenn dann beide Teile unterschrieben hätten, so könne gar kein Zweifel und Anstand mehr erhoben werden. Rümelin sagt (S. 240): „Nenne man es nun Konkordat oder Konvention, Übereinkunft oder Vereinbarung, Punktation oder Programm, es sind gegenseitige Verpflichtungen übernommen, Zusicherungen gegeben und angenommen worden, die kein Teil nach seinem Belieben wieder einseitig abändern soll.“ Es ist unklar, wie damit die gleich S. 241 folgende Behauptung stimmen kann: „Wenn man nun aber etwa die Frage aufwerfen will, ob der Staat [illegible] für die Zukunft gebunden und auch für veränderte Verhältnisse und Anschauungen sich gleichwohl

eine beengende Fessel seiner weiteren inneren Entwickelung angelegt habe, so mufs dieselbe verneint werden."

Die Gründe, welche Rümelin (S. 242—244) für diese letztere Behauptung beibringt, sind solche, welche gegen die ewige Gültigkeit jeglichen Vertrags, ja aller menschlichen Dinge anzuführen sind. Jedenfalls steht über der ganzen Konvention: „Pius Episcopus, Servus Servorum Dei. Ad Perpetuam Memoriam." Das wird der Papst auch nicht blofs als eine leere Phrase gemeint haben. Die Frage liegt auch gar nicht so, sondern es handelt sich darum, ob in der Konvention selbst eine Voraussetzung liegt, dafs der Staat nicht gebunden sei. Keineswegs. Aufseiten der Kurie ist dies der Fall, denn, wie wir bei der Einzelbetrachtung sehen werden, hat die Kurie sich bei verschiedenen Punkten vorgesehen: temporum ratione habita permittit, non recusat etc. Der Staat aber ist nach der ganzen Fassung der Konvention an die Bestimmungen so gebunden, wie überhaupt ein Vertrag unter Menschen nur binden kann. Der Streit „Konkordat" oder „Konvention" ist nur ein Wortstreit und der Kurie auch völlig gleichgültig. Sie nahm jedenfalls die Konvention oder das Konkordat dem staatlichen Kontrahenten gegenüber in dem vollständig bindenden Sinn eines Staatsvertrags. Es ist bezeichnend für den Standpunkt des damaligen Kultdepartementschefs, wenn er über die bündigen Erklärungen der Kurie in diesem Sinn mit der Anschauung hinweggeht (S. 248): „Sie hatte nur eben jene Zusammenstellung des Vereinbarten, eingekleidet in die übliche Kirchensprache (!) in Form einer Bulle für die Diöcese Rottenburg zu verkündigen." Diese Bulle erschien am 31. Dezember 1857 im „Regierungsblatt für das Königreich Württemberg" (nicht für die katholische Diöcese Rottenburg) und zwar als „Königliche Verordnung" mit folgender in der Hauptsache wiedergegebenen Einleitung: „Es ist unter dem 8. April v. J. eine Vereinbarung zustande gekommen, welcher Wir nach Vernehmung unseres Geheimen Rates, unter Vorbehalt der ständischen Zustimmung zu den eine Änderung der Landesgesetzgebung in sich schliefsenden Punkten Unsere höchste Genehmigung erteilt haben. —

Da die in jenen Artikeln der katholischen Kirche eingeräumten Rechte und Freiheiten teils in den in besonderen Beilagen zu dem Hauptvertrag vereinbarten näheren Festsetzungen über deren Ausübung, teils in der Landesgesetzgebung, soweit sie von der Vereinbarung unberührt bleibt, diejenige Umgrenzung finden, unter welcher die in der Verfassungsurkunde der katholischen Kirche zugestandene Autonomie in ihren inneren Angelegenheiten mit Unserem ebenfalls verfassungsmäfsigen und unveräufserlichen oberst-hoheitlichem Schutz- und Aufsichtsrecht im Einklang steht, so ist die genannte päpstliche Bulle von uns angenommen worden und bringen Wir nunmehr dieselbe andurch zur allgemeinen Kenntnis. Hinsichtlich der Vollziehung. — — — Gegeben, Stuttgart, den 21. Dezember 1857. Wilhelm. Der Minister der auswärtigen Angelegenheiten: Hügel. Der Departementschef des Kirchen- und Schulwesens: Rümelin." Jetzt folgt die Bulle: Cum in sublimi.

Wenn Rümelin sagt (S. 238): „Es versteht sich von selbst, dafs die Konvention kein Staatsvertrag im internationalen Sinn ist, da sie nur innere und keine auswärtigen Verhältnisse berührt, dafs sie zwar mit einem auswärtigen, von der Regierung völlig unabhängigen Kontrahenten abgeschlossen ist, dieser aber dabei in keiner andern Eigenschaft als in der des Vertreters einer inländischen Korporation nach ihrer autonomen Sphäre in Betracht kommt" — so lautet dies, wie noch manches andere, ganz schön, wenn nur auch in der Konvention selbst ein Sterbenswörtchen davon stünde. Ganz entschieden hätte sich die Kurie stets allein an den von der Regierung autorisierten authentischen Text ihrer Bulle gehalten und nicht an akademische Glossen, kommen sie auch von hoher Seite. Mit der Wendung, über welche Rümelin so leicht glaubt hinweggehen zu können, „eingekleidet in die übliche Kirchensprache" war es der Kurie voller Ernst. Die Konvention soll „kein Staatsvertrag im internationalen Sinn" gewesen sein, und doch wurde sie vom Minister der auswärtigen Angelegenheiten unterzeichnet wie jeder andere

Staatsvertrag, wovon im gleichen „Regierungsblatt“ nur 44 Seiten vorher eine Parallele zu sehen ist an dem Vertrag mit der Republik del Uruguay. Ebenso beginnt die Konvention mit dem feierlichsten Anfang der Staatsverträge: In nomine Sanctissimae et Individuae Trinitatis. Gewiſs hätte die Kurie es niemals als bloſse Einkleidung „in die übliche Kirchensprache“ gelten lassen, wenn die vom Staat „angenommene“ Bulle im Eingang sagt: „Itaque summo gaudio affecti fuimus, ubi Serenissimus ac Potentissimus, Princeps Guilielmus I Virtembergae Rex Illustris a Nobis efflagitavit, ut ecclesiastica in suo Regno negotia componere vellemus“ (der Papst ist der Ordner, und zwar nicht der kirchlichen Angelegenheiten in dem zur römischen Kirche gehörigen Teil, sondern im ganzen Königreich. — „Die übliche Kirchensprache!“), wenn es dann am Schlusse heiſst: „Nulli ergo omnino hominum liceat, hanc paginam Nostrae concessionis, adprobationis, ratificationis, acceptationis, promissionis, sponsionis, monitionis, hortationis, decreti, derogationis, statuti, mandati, voluntatis infringere vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attentare praesumpserit, indignationem Omnipotentis Dei, ac Beatorum Petri et Pauli Apostolorum Ejus se noverit incursurum.“

Über die Verbindlichkeit der Konvention wurde auch in der endlich herbeigeführten Kammerverhandlung 1861 viel gestritten. Die aus fünf protestantischen und vier katholischen Mitgliedern bestehende staatsrechtliche Kommission der Kammer der Abgeordneten teilte sich in eine Mehrheit für und eine Minderheit gegen die Konvention oder das Konkordat. Die Mehrheit bediente sich eines schlauen Verfahrens. Daſs die Konvention anzunehmen sei, stand ihr fest, wie sie ja erklärt, daſs „der Inhalt der Konvention mit den Prinzipien übereinstimme, welche der Regelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche zur Grundlage dienen müssen“. Dagegen bestritt sie, daſs die Konvention ein bindender Vertrag sei. Ja sie stellte den Antrag, daſs „die Kammer in die Beratung des vorgelegten Gesetzentwurfs nur unter der Bedingung einzutreten vermöge,

wenn dieses Gesetz nicht in Ausführung eines Vertrags, sondern wie andere Gesetze unter dem Vorbehalte der Änderung durch die künftige Gesetzgebung erlassen werde". So schien es, als ob die Kommission Rom gegenüber eine reservierte Haltung einnehme. Aber materiell wollte sie nur vier Punkte der Zustimmung der Kammer anheimgeben, die bischöfliche Gerichtsbarkeit in Ehesachen, die Untersuchung in Disziplinarfällen gegen Kleriker, das landesherrliche Placet und die Ernennung des Vorstandes des Wilhelmsstifts [1]. Alles Übrige blieb jedenfalls, wie es war. Es macht die ganze Verhandlung den Eindruck, als hätte zuerst der Berichterstatter der Kommission diese und dann die Mehrheit derselben wieder die Kammer durch das formale Manöver der Aberkennung der Vertragsqualität und einer scheinbaren Opposition gegen die Regierung dazu bringen wollen, den Inhalt der Konvention zu genehmigen. Der Kurie konnte diese akademische Begriffsstreiterei gleichgültig sein, wenn nur erst die Konvention angenommen war. Sie hatte dann ihre Bulle mit dem festen Vertrag. Die Regierung schien von Anfang an auf dem entgegengesetzten Standpunkt zu stehen, indem sie den Vertragsbegriff der Konvention festhielt. Die Kommissionsmehrheit hatte ihr zwar schon in ihrem Nachtragsbericht zu verstehen gegeben, dafs sie es nicht so bös meine, dafs die Regierung, „wenn man auf das eigentlich praktische Resultat sehe, der Auffassung der Kommissionsmehrheit nicht eben so ferne stehe" [2], und damit auch ausgesprochen, um was es dieser Mehrheit zu thun war.

Die Regierung scheint den Wink verstanden und eingesehen zu haben, dafs der Feldzugsplan der Kommission eher zum Siege führen könne, als das Festhalten an dem Vertragsbegriff. Um den Inhalt zu retten, opferte sie mehr oder weniger die Form. Während vorher die Regierung in den Motiven den oben S. 210 angegebenen Standpunkt vertrat, dafs gegenseitige Verpflichtungen übernommen seien,

---

1) Vgl. Golther, S. 196.
2) Golther, S. 202.

welche „kein Teil nach seinem Belieben wieder einseitig abändern soll“, war sie jetzt sehr geneigt, den Vertragscharakter der Konvention abzuschwächen und preiszugeben. Der Chef des Kultdepartements erklärte unter anderem, die Frage, ob die Verordnungen und Gesetzesvorlagen inbetreff der Konvention einen andern Charakter haben, als andere Verordnungen und Gesetze, sei zu verneinen, und hiermit falle allerdings das charakteristische Merkmal der Vertragsform weg. Die Bürgschaft für die Dauer der Sache könne rein nur in der Natur der Verhältnisse gefunden werden, unter denen die Konvention abgeschlossen werde, nicht in einer rechtsverbindlichen Form. Auch der Minister des Innern sprach sich in ähnlicher Weise aus. Sehr naiv ist der Schlufs seiner Rede, wo er unverhüllt darlegt, um was es sich nach Absicht der Regierung und, wie wir gesehen, der Kommissionsmehrheit handelte, wenn er sagt: „Wenn ich Ihnen nun meine Meinung sagen soll, so gebe ich ihnen vollkommen frei, welches Urteil Sie über die rechtsverbindliche Kraft der Konvention in sich tragen und hier aussprechen wollen, aber, wenn Sie praktisch zu Werke gehen wollen, wenn Sie so zu Werke gehen wollen, wie es der Natur der Verhältnisse allein entspricht, so müssen sie zuerst suchen, nach dem Inhalt der Konvention den Rechtszustand der katholischen Kirche in Württemberg zu ordnen.“

Das war's, auf was es besonders auch der Kurie ankam. War einmal die Gutheifsung der Konvention da, diese anscheinend nur formelle Sanktion der Kammer vorhanden, so konnte man den Streit über den Vertragscharakter ganz wohl den Theoretikern überlassen, während die beati possidentes die Konvention auf Grund der legislatorischen Bestätigung durchführten.

Die Minderheit der Kommission ging aber nicht „praktisch zu Werke“ nach dem Sinne der Regierung. Sie stellte den Antrag: „Die Kammer wolle beschliefsen, dafs sie die mit dem päpstlichen Stuhl zur Regelung der Angelegenheiten der katholischen Kirche in Württemberg abgeschlossene

Vereinbarung als unverbindlich betrachte, demgemäfs gegen den Vollzug Verwahrung einlege und an die königl. Staatsregierung die Bitte richte, in dieser Erwägung die Verordnung vom 21. Dezember 1857, betreffend die Bekanntmachung jener auf die Verhältnisse der katholischen Kirche bezüglichen Vereinbarung, aufser Wirkung zu setzen und diese Verhältnisse im Wege der Landesgesetzgebung zu ordnen."

Diesem Antrag trat die Kammer bei und verwarf somit die Konvention. Dies geschah mit 63 gegen 27 Stimmen. Unter ersteren waren 2, unter letzteren 23 Katholiken. Wenn Rümelin diese Thatsache, ohne besondere Behauptungen darauf zu gründen, doch so ins Licht stellt, dafs deutlich zu sehen ist, wie er dem Leser zu bedenken geben will, ob nicht konfessionelle Parteilichkeit dabei den Ausschlag gegeben hat, so ist es nicht einmal nötig, auf diese Frage näher einzugehen und Baden damit zu vergleichen [1], wo fünf Vierteljahr vorher gerade die katholischen Abgeordneten gegen eine ganz ähnliche Konvention gestimmt hatten. Nein, es war geradezu Pflicht der protestantischen Abgeordneten gegen ihre Kirche und den Staat, in ihrer Eigenschaft als Protestanten einem Vertrag entgegenzutreten, wenn er nichts weiter enthalten hätte als den Eingang: Cum in sublimi Principis Apostolorum Cathedra — — — universam catholicam Ecclesiam Nobis ab ipso Christo Domino commissam regere et tueri, vorausgesetzt, dafs sie soviele historische und kanonistische Kenntnisse hatten, um diesen Satz in seiner ganzen vom römischen Stuhl stets festgehaltenen Tragweite zu verstehen, wie derselbe auch genau in dem Sinne, wie er von der Kurie gemeint ist, in der im Regierungsblatte beigesetzten authentischen Übersetzung lautet: „die ganze Uns von dem Herrn Christo selbst anvertrauten Christenheit zu lenken und zu schützen." Oder soll es nur ein Recht und eine Pflicht katholischer Abgeordneter sein, ihre Kirche in allen Forderungen zu unterstützen, nicht aber diejenige protestantischer Abgeord-

1) Golther, S. 210—213.

neter, ihre Kirche vor den Übergriffen der römischen Kirche wenigstens tueri? Oder soll es ein Zeichen staatsmännischer Weisheit sein, den Ansprüchen Roms mit hofmännischer Coulance entgegenzukommen? Oder ist es am Ende philosophische Erhabenheit, in der Kurie einen antiquierten Schwärmer zu sehen, dessen naive Ansprüche man als überwundenen Standpunkt mitleidig gewährt im Bewuſstsein, auf der Höhe der Zeit zu stehen, wo die Staatsgewalt im Besitz der Macht jederzeit das letzte Wort reden kann? Wir werden sehen, daſs die Konvention gar verschiedene Punkte enthielt, welche die Protestanten als solche verpflichtete, dagegen zu stimmen, die aber eben Konsequenzen des genannten an die Spitze gestellten Obersatzes waren. Dazu kommt noch die Frage in Betracht, ob nicht die protestantischen Abgeordneten eher imstande waren, die Konvention gerade vom staatsrechtlichen Standpunkt aus unbefangener zu prüfen.

Von dem inzwischen eingetretenen neuen Chef des Kultdepartements Staatsrat Dr. v. Golther, wurde nun der Entwurf eines Gesetzes, betreffend die Regelung des Verhältnisses der Staatsgewalt zur katholischen Kirche vorgelegt. Derselbe wurde angenommen und am 30. Januar 1862 als Gesetz verkündigt [1].

Dieses Gesetz soll nun nach Rümelin (S. 209 ff.) nur formell von der Konvention verschieden sein. Nur „nehmen sich dieselben Bestimmungen sehr ungleich aus, wenn sie aus dem als Weisung des Papstes an den Bischof gedachten Text in den stolzen Imperativ der staatlichen Gesetzessprache übertragen werden.“ Wie schon S. 211 ff. gezeigt, ist die Konvention keine „Weisung an den Bischof“, sondern ein Staatsvertrag. „Quo circa ejusdem Serenissimi Principis votis, quae et Nostra vota erant diuturna, et impensissima, quam

1) S. den Entwurf bei Golther, S. 462—540, das Gesetz S. 541 bis 547.

libentissime obsecundantes, nulla interposita mora, cum ipso Conventionem ineundam esse existimavimus. Atque huic gravissimo sane negotio manum illico admoventes, Dilectum Filium Nostrum Carolum Augustum S. R. E. Presbyterum Cardinalem de Reisach pietate, doctrina, ac prudentia spectatum cum necessariis facultatibus et instructionibus deputavimus, ut cum Dilecto Filio Nobili Viro Adolfo libero Barone de Ow, qui ejusdem Virtembergae Regis apud Caesaream et Apostolicam Majestatem Minister Plenipotentiarius ad Nos cum liberis mandatis missus fuerat, rem omnem sedulo diligenterque tractandam, et conficiendam curaret. — Et enim post sedulam consultationem, quam rei gravitas plane postulabat, Conventio ipsa pluribus articulis distincta, et a W. F. F. N. N. S. R. E. Cardinalibus Congregationis negotiis ecclesiasticis extraordinariis praepositae examinata cum eodem Serenissimo Rege fuit inita, atque ad optatum exitum perducta. Cum autem ejusdem Conventionis articuli tum a Nostro tum a Regio Plenipotentiario die octavo mensis Aprilis hujus anni subscripti fuerint. . ." — Diese Bestimmung enthält die von der Regierung veröffentlichte Einführungsbulle. Man könnte bei keinem Staatsvertrag korrekter vorgehen.

Wenn nun Rümelin einzelne wenige Bestimmungen des Gesetzes anführen kann, welche mit der Konvention, wie wir sehen werden, übereinstimmen, so hat die Gesetzgebung nirgends sich darauf berufen, keinerlei Konzessionen gegenüber dem früheren Verhältnis zu machen, und so kann in einzelnen Punkten Konvention und Gesetz zusammentreffen. Bei Rümelin aber mufs der Schein erweckt werden, als bestehe nur ein Unterschied der Form, wenn er sagt (S. 210): „Wo die Konvention sagt: Der Bischof wird sich vorher ins Einvernehmen mit der königl. Regierung setzen, heifst es im Gesetz natürlich: die staatliche Genehmigung ist erforderlich." Dieser Ausdruck kommt in der Konvention nur einmal vor, bei Art IV, g, wo es sich um Einführung von religiösen Orden handelt. Darauf werden wir später zurückkommen. Sonst findet sich diese Bestimmung in der dem Bischof vom Papst zur Ausführung erteilten Instruktion

noch zweimal, bei Art. IV und VI. Es ist im Art. IV von bischöflichen Erlassen die Rede. Wie aber, wenn dieses „Ins-Einvernehmen-setzen" zu keinem Resultat der Einigung führt? Dann hat der Bischof das Seinige gethan und kann mit dem Erlafs vorgehen. Wo aber die staatliche Genehmigung erforderlich ist, da darf der Bischof bei Meinungsverschiedenheit nicht veröffentlichen. Weiteren Unterschied wird die Einzelausführung zeigen, und wir verweisen inbetreff der Deutung des „Ins-Einvernehmen-setzen", wie sie die Konvention selbst giebt, auf Art. VI. Das Gesetz wurde durch die Konvention notwendig, d. h. weil die Regierung so weit gegangen war, mufste endlich eine gesetzliche Regelung eintreten, aber das Gesetz war so wenig erst durch die Konvention möglich, wie Rümelin behauptet, dafs ja der Mangel eines Gesetzes bei dem ganzen bisher gezeigten historischen Gang der Hauptfehler war. Auf ein Gesetz wies ja die staatsrechtliche Kommission der Kammer schon 1841 hin (s. oben S. 197). Setzen wir den oben genannten Fall inbetreff der bischöflichen Erlasse als Beispiel für alle, so wäre noch die Frage übrig: Was dann, wenn der Bischof auch jetzt nach Erlafs des Gesetzes ohne staatliche Genehmigung veröffentlicht? oder allgemeiner gefafst: wenn die Gesetze nicht gehalten werden? Bestimmte Strafen sind nicht vorgesehen. Dies ist für Rümelin ein bedeutendes Argument dafür, dafs „das Gesetz von 1862 seinem Inhalt nach nur die in andere Formen umgegossene Konvention ist". Der Bischof sei dem Gesetz gehorsam, nur weil er „in dem Gesetz den Inhalt der Konvention, nur in anderer Form und Fassung wieder erkenne". „Sobald einmal ein Fall des Widerstandes und ein Konflikt eintritt, wäre das Gesetz von 1862 sofort unzureichend und machtlos" (R. S. 211 bis 213). Lassen wir die beiden Gesichtspunkte beiseite, nach welchen in Württemberg, besonders Dank der Erziehung der Kleriker, von jeher ein extremen Tendenzen abholder Geist des Friedens herrschte, und dafs das Gesetz von 1862 dem Kirchenregiment Konzessionen erteilte gegenüber den Bestimmungen vor 1857. Halten wir uns an die Frage, ob denn das Gesetz bei etwaiger Renitenz wirklich

nur in der Luft stände. Näher wird die Frage bei der Betrachtung der einzelnen Gesetzesartikel beantwortet werden. Es sei hier hingewiesen auf die Konvikte zur Erziehung der Kleriker, wo ja der Staat die letzte Gewalt hat, die eingehenden Vorsichtsmafsregeln gegen geistliche Orden, die staatlichen Rechte inbetreff der Verwaltung des Kirchenvermögens, die Bestreitung der kirchlichen Bedürfnisse aus Staatsmitteln. Gegen eine oben angenommene Veröffentlichung bischöflicher Erlasse wäre schon das 1862 geltende Strafgesetzbuch von 1839 zuständig gewesen im Art. 447 u. 448.

Inbetreff der Ehegerichtsbarkeit ist indes ausdrücklich bestimmt, dafs im Fall einer Kollision zwischen dem staatlichen und kirchlichen Eherechte die bürgerlichen Gerichte in Thätigkeit zu treten haben, welche nach den staatlichen Normen entscheiden (Gesetz Art. 9). Übrigens stände, sobald Ungehorsam der Kirchenbehörde einträte, immer der gesetzgeberische Weg offen, auf welchem besondere Repressivmittel festgestellt werden könnten. Will man es dem Gesetzgeber von 1862 zum Vorwurf machen, dafs er dies nicht that, weil keine Veranlassung dazu da war, und weil das Vertrauen gehegt wurde, es werde die Kirchenbehörde auch in Zukunft keine solche geben?

Rümelin betont verschiedene Male, dafs „auf dem Gebiete der inneren kirchlichen Angelegenheiten keine fremde Macht, also insbesondere keine Staatsbehörde, einseitig befehlend, positiv anordnend auftreten kann, dafs das Unterlassen sakramentaler, gottesdienstlicher und kirchlicher Handlungen niemals vom Staat mit Strafe bedroht werden kann“ (S. 225. 229. 233). Davon ist aber im Gesetz auch nirgends die Rede. Dasselbe beschäftigt sich lediglich mit dem jus circa sacra.

In einem zweiten Artikel werden wir nunmehr die einzelnen Bestimmungen der Konvention und des Gesetzes näher zu betrachten haben, um einerseits zu erkennen, dafs das Gesetz nicht die in eine andere Form umgegossene

Konvention ist, anderseits, wie letztere statt den Konflikten ein Ende zu machen, nur Zerwürfnisse in sich barg, sobald der Staat sich nicht dem kanonischen Recht vollständig unterwerfen wollte. Nebenbei werden wir auch bemerken, wie das Gesetz ohne ausdrückliche Strafbestimmungen doch die Durchführung vielfach garantiert. Wir vergleichen nach der Ordnung der Artikel der Konvention und gebrauchen diesen Ausdruck, weil er der offizielle ist, ohne aber den Unterschied von „Konkordat" einsehen zu können, da beide, jedenfalls im Sinn der Kurie, gleich verbindlich sind [1].

1) Vgl. übrigens die Bulle selbst, am Schlufs: Cum igitur hujusmodi Conventionis pacta et concordata etc. — Wir hielten uns deshalb auch für vollberechtigt, in der Überschrift dieses Aufsatzes den sich durch Prägnanz empfehlenden Ausdruck „Konkordat" anzuwenden.

Kritische Übersichten
über die kirchengeschichtlichen Arbeiten
der letzten Jahre.

I.
Die Arbeiten zur Kirchengeschichte des 14. und 15. Jahrhunderts
aus den Jahren 1875—1884.

Von

Prof. D. **Karl Müller.**

II. Die Zeit der Kirchenspaltung und der Reformkonzilien [1].

A. Das Schisma und die Konzilien von Pisa und Konstanz.

1. ***M. Creighton,** History of papacy during the period of the reformation. 2 Bde. 1882.
2. **Deutsche Reichstagsakten** unter König Wenzel. Bd. III: 1397 bis 1400. Herausgegeben von J. Weizsäcker. München 1877.

1) Vgl. diese Zeitschrift VII, 61 ff. — Ich möchte hier bemerken, dafs ich um der grofsen Ausdehnung des litterarischen Materials willen und weil ein grofser Teil desselben doch längst Gemeingut geworden ist, hier nur noch diejenigen Schriften genauer besprechen will, die in theologischen Zeitschriften nicht oder in einem von meiner Ansicht abweichenden Sinne angezeigt worden sind. Für den dritten Teil gedenke ich grofsenteils mit blofser Zusammenstellung der Arbeiten auszukommen.

(V u. 335 S. 4°.) — D. RA. unter König Ruprecht. Bd. I: 1400 bis 1401. Gotha 1882. (XXIII u. 531 S. 4°.) — D. RA. unter Kaiser Sigmund. Bd. I u. II. Herausgegeben von D. Kerler. (453 u. 550 S. 4°.)

3. **Th. Lindner,** Papst Urban VI. (in dieser Zeitschrift III, 409 bis 428 u. 525—546).

4. —, Geschichte des Deutschen Reichs vom Ende des 14. Jahrhunderts bis zur Reformation. 1. Abteilung: Geschichte des Deutschen Reichs unter König Wenzel. Braunschweig. Bd. I. 1875 (436 S. 8°); Bd. II. 1876 und 1880 (545 S. 8°).

5. **Richard Gerits,** Zur Geschichte des Erzbischofs Johann II. von Mainz 1396—1419. I. Sein Regierungsantritt. Hallenser Dissert. 1882. (56 S. 8°.)

6. **Paul Tschackert,** Peter von Ailli (Petrus de Alliaco). Zur Geschichte des grofsen abendländischen Schisma und der Reformkonzilien von Pisa und Konstanz. Anhang: Petri de Alliaco anecdotorum partes selectae. Gotha, Perthes, 1877. (XVI, 382 u. [53] S. gr. 8°.)

7. **Th. Müller,** Frankreichs Unionsversuch unter der Regentschaft des Herzogs von Burgund 1393/98. Jahresbericht des evang. Gymnasiums zu Gütersloh 1881. (28 S. 4°.)

8. **H. V. Sauerland,** Das Leben des Dietrich von Nieheim nebst einer Übersicht über dessen Schriften. Göttingen 1875. (86 S. 8°.)

9. **K. E. H. Krause,** Dietrich von Niem, Konrad von Vechta, Konrad von Soltau, Bischöfe von Verden 1395—1407 (in Forschungen z. deutschen Geschichte XIX [1879], S. 592—610).

10. —, Nochmals die Bischöfe von Verden, Dietrich von Niem und Konrad von Soltau (ebd. XXI [1882], S. 248—251).

11. **Th. Lindner,** Beiträge zu dem Leben und den Schriften Dietrich's von Niem (ebd. XXI, 67—92).

12. **Houben,** Eine Studie über Theodorich von Nieheim („Der Katholik" 1880, Bd. LX. N. F. XLIII, S 57—75).

13. **D. Rattinger,** S. J. Dietrich's von Niem Schrift „De bono Romani pontificis regimine" (Hist. Jahrb. d. Görresges. V [1884], S. 163—178).

14. **Hugo Siebeking,** Beiträge zur Geschichte der grofsen Kirchenspaltung (Programm der Annen-Realschule zu Dresden [Dresden, Teubner, 1881], S. 1—20).

15. **Max Lenz,** Drei Traktate aus dem Schriftencyklus des Konstanzer Konzils untersucht. Marburg 1876. (98 S. 8°.)

16. **Paul Tschackert,** Der Kardinal Peter von Ailli und die beiden ihm zugeschriebenen Schriften „De difficultate reformationis in

concilio universali" und „Monita de necessitate reformationis in capite et membris" (in Jahrb. f. deutsche Theologie 1875 XX, 272–310).

17. **Paul Tschackert**, Die Unechtheit der angeblich Aillischen Dialoge „De quaerelis Franciae et Angliae" und „De jure successionis utrorumque regum in regno Franciae" aus den Jahren 1413—1415 (in dieser Zeitschr. I, 149—156).

18. —, Pseudo-Zabarellas „capita agendorum" und ihr wahrer Verfasser (in dieser Zeitschr. I [1877], S. 450—462).

19. ***Henri Jadart**, Jean de Gerson 1363—1429; recherches sur son origine, son village natale et sa famille. Reims 1881. (VIII u. 280 S. u. 12 Tafeln.) (S. A. aus den Travaux de l'Académie de Reims.)

20. **G. Schuberth**, Ist Nikolaus v. Clémanges Verfasser des Buchs „De corrupto ecclesiae statu"? (Programm der Realschule zweiter Ordnung zu Groſsenhain, Ostern 1882. 48 S. 4°.)

21. **G. Erler**, Zur Geschichte des pisanischen Konzils (Programm des Nikolaigymnasiums in Leipzig. Ostern 1884. 40 S. 4°).

22. **J. Bollati di St. Pierre**, Frammento di storia del papato nel secolo XV. (in Miscellanea di Storia Italiana edita per cura della regia deputazione di storia patria, T. XX, p. 611—623. Torino 1882).

23. **Uolrich Richendal**, Concilium ze Costenz 1414—1418. Photolithographische Ausgabe der Aulendorfer Handschrift. Karlsruhe 1881. (595 S. fol.) Veranstaltet von D. th. Herm. Sevin; Lichtdruck von Bäckmann in Karlsruhe.

24. **Ulrich's von Richental** Chronik des Konstanzer Konzils 1414 bis 1418, herausgegeben von M. R. Buck (Bibliothek d. litterar. Vereins etc. Stuttgart, Bd. CLVIII. Tübingen 1882. 255 S. 8°).

25. **Jos. Wahl**, Andreas von Regensburg, ein Geschichtschreiber des 15. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Quellenkunde der husitischen Reformation. Göttinger Dissert. 1882.

26. **H. Finke**, Zur Beurteilung der Akten des Konst. Konz. (Forschungen z. deutschen Geschichte 1884 XXIII, 501—520).

27. **Karl. Hunger**, Zur Geschichte Papst Johann's XXIII. Bonner Dissert. 1876. (52 S. 8°.)

28. ***Giov. Gozzadini**, Nanne Gozzadini e Baldassare Cossa poi Giovanni XXIII. Bologna 1880 mit 1 Titelbild.

29. **Lorenzo Leonii**, Giovanni XXIII ed il Commune di Todi (Archivio storico Italiano. IV. Ser. T. IV [1879], p. 184—197).

30. **Jos. Schmitz**, Die französ. Politik u. die Unionsverhandlungen des Konzils von Konstanz (1414—1416). Düren 1879. Bonner Dissert. (38 S. 8°.)

31. **J. Caro**, Aus der Kanzlei Kaiser Sigismunds. Urkundliche Beiträge zur Geschichte des Konstanzer Konzils (in Archiv. f. österr. Gesch. LIX [1880], S. 1—175).

32. —, Das Bündnis von Canterbury. Eine Episode aus der Geschichte des Konstanzer Konzils. Gotha 1880. (VIII und 120 S. 8°.)

33. **Felipe de Malla**, el concilio de Constanza (in der Revista de ciencias historicas p. p. S. Sanpere y Miquel, T. III et IV).

34. **W. Bernhardt**, Der Einfluſs des Kardinalkollegiums auf die Verhandlungen des Konstanzer Konzils. Leipziger Dissert. 1877. (30 S. 8°.)

35. **Konst. Höfler**, Abhandlungen aus dem Gebiet der slavischen Geschichte. II. Der Streit der Polen und der Deutschen vor dem Konstanzer Konzil (Wiener Sitzungsberichte 1879. XCV, 875—898).

36. **Alfr. Zimmermann**, Die kirchlichen Verfassungskämpfe im 15. Jahrhundert. Eine Studie. Breslau 1882. (136 S. 8°.)

37. **Stanisl. Franc. Fabisz**, Quidnam Poloni gesserint adversus schisma occidentale synodosque Constantiensem et Basileensem. Würzburger theol. Doktordissert. Wirceburgi 1879. (174 S. 8°.)

Die Entstehung des Schismas[1] und die Person Urban's VI. hat Lindner in Nr. 3 auf Grund der Forschungen seines gröſseren Werks (Nr. 4) und teilweise in wörtlicher Wiedergabe desselben den Lesern dieser Zeitschrift vorgeführt. Denn nachdem in den Reichstagsakten (Nr. 2) für die politische innere Geschichte Deutschlands eine Fülle von neuem oder mit peinlicher Sorgfalt neu herausgegebenen Materials gesammelt und eine Menge mühsamer Einzeluntersuchungen geliefert waren, hat Lindner in Nr. 4 zum erstenmal eine zusammenhängende gelehrte Ge-

1) Bedauerlicherweise kann ich hier das Werk von Creighton (Nr. 1) über das Papsttum in dieser Zeit nicht vorführen, da es auf hiesiger Bibliothek jetzt erst angeschafft werden soll. S. über dasselbe die sehr günstigen Urteile von Kolde (D. LZ. 1883, IV, Nr. 29) und Benrath (Th. LZ. 1885, Nr. 17).

schichte der Zeit Wenzel's gegeben. Wie die Reichstagsakten auch der Geschichte des Schismas zu gut kommen, sofern durch dieses jederzeit die innerdeutschen Verhältnisse wie die auswärtige Politik des Königs und der Fürsten beeinflufst werden, so bringt auch Lindner's Werk unter den Ereignissen der deutschen Geschichte überhaupt selbstverständlich auch die Bewegungen, welche infolge der Schismas in der Hierarchie wie im weltlichen Fürstentum und Adel entstanden sind, nicht minder die Beziehungen, in welche König und Stände durch das Schisma zu den benachbarten Staaten, insbesondere Frankreich getreten sind. Für die Zeit Bonifaz' IX. und Benedikt's XIII. kommen aus Lindner's Band II insbesondere die Kap. 32 f. 35 f. 39 mit Beilage 12. 14—16. 21—24 in Betracht: sie fallen in die Zeit der Unionsverhandlungen, für welche Lindner einzelne Punkte, besonders den gesandtschaftlichen Verkehr, das Werben beider Päpste bei Wenzel und den Kurfürsten, neu und grofsenteils im Gegensatz gegen die Ansichten Weizsäcker's in den Reichstagsakten (Nr. 2) zu bestimmen sucht. Eine Episode in der Geschichte des Haders der beiden Päpste, wie er sich in Deutschland wiederspiegelt, bildet der Kampf des Erzbischof Johann II. von Mainz mit seinem Gegner, Gottfried von Leiningen: nach den Reichstagsakten und Lindner hat ihn Gerits dann noch zum Gegenstand einer besonderen Abhandlung gemacht (Nr. 5). Hier wird zugleich die Stellung der rheinischen Kurfürsten, deren siegreicher Kandidat Johann ist, zum Schisma und das Motiv ihres Anschlusses an die französische Neutralitätspolitik neu beleuchtet. Es gelingt Gerits leicht — im Gegensatz gegen Lindner — jene Politik als nicht vom Interesse der kirchlichen Einheit, sondern lediglich von dem ihrer eigenen Stellung beherrscht zu erweisen. Gerits denkt namentlich an Geldgeschäfte, die dabei gemacht werden sollten [1].

Ein Werk, das die ganze Geschichte des Schismas wie der beiden ersten Konzilien berührt, ist die Biographie Ailli's

1) In origineller Weise werden diese Punkte zum Teil auch in der Abhandlung von Th. Müller (Nr. 7) beleuchtet.

von Tschackert (Nr. 6). Das Material für die Geschichte Ailli's ist hier sehr vollständig zusammengetragen, kritisch gesichtet und durch bisher unbekanntes erweitert. Ein Teil der Arbeit über Ailli war schon durch Lenz und Schwab getan. Die Tradition, daſs er der Hauptheld im Kampf gegen das Schisma wie gegen die Allmacht des Papsttums und für die Reform gewesen, ist schon durch Schwab und Lenz gründlich erschüttert und insbesondere durch den letzteren für die Zeit des Konstanzer Konzils gänzlich umgeworfen worden. Lenz hatte sich namentlich das Verdienst erworben, Ailli durchaus in engem Zusammenhang mit den lebendigen Interessen seiner Zeit, seiner Nation und der Parteikämpfe derselben aufzufassen. Vielleicht hatte er hierbei die nationalen Interessen zu ausschlieſslich, das Standesinteresse des Kardinals zu wenig berücksichtigt. Aber es war durch jene Auffassung einer lebensvolleren und verständlicheren Geschichte des Konzils wie einer seiner Hauptpersonen der Weg gebahnt und die Aufgabe gestellt, Männer wie Ailli künftig überhaupt nicht mehr nur als theologische Gelehrte und Verfechter bestimmter theoretisch formulierter Reformprogramme, sondern in den lebendigen Verhältnissen ihrer Heimat, in der Wechselwirkung der sich drängenden Ereignisse wie der Parteien, mit einem Wort nicht bloſs theologisch, sondern universal aufzufassen. Leider hat Tschackert auf dieser Grundlage nicht weiter gebaut, sondern mit Ausnahme derjenigen Partieen, für welche Lenz die Arbeit in seinem Sinn schon gethan hatte (letzte Zeit des Konstanzer Konzils), seinen Ailli wieder in der engen Weise behandelt, die ihn wachsen, sich entwickeln, wirken und kämpfen läſst nach Theorieen, die auf der Schulbank gezeugt sind; er hat diese Entwickelung verfolgt an der Hand von Schriften, die doch kaum mehr sind als scholastische, nach dem Zeitgeschmack aus philosophischen Prinzipien abgeleitete nachträgliche Rechtfertigungen eines Handelns, für das sie nicht mehr Bedeutung gehabt haben, als die Motive, welche etwa heutigen Tags in den Reden des Zentrums vorgetragen werden, für dessen innere Politik besitzen. So werden die Kämpfe lebendiger Interessen zu einem Streit

um Theorieen herabgesetzt, und es ist deshalb ganz bezeichnend, wenn Tschackert den letzten Grund für Ailli's schillerndes und stets wechselndes Verhalten in den grofsen die Kirche bewegenden Fragen in nichts anderem sieht, als in seinem Nominalismus, der weder Gewifsheit subjektiven Glaubens und die dadurch bedingte religiöse Selbständigkeit, noch auch sichere kirchenpolitische Prinzipien habe aufkommen lassen, da ja die Geltung des historischen Rechts von dem inhaltlosen Belieben Gottes abhängig seien und darum alle unsere Theorieen nichts helfen. — Nun haben auch Ailli und seine Genossen von Theorieen gewifs nicht das Heil der Kirche erwartet, sondern vom Handeln. Sie sind aber auch nicht solche Puppen ihrer Schulweisheit gewesen. Oder sind etwa Theologen oder Philosophen, die alles Geschehen in der Welt auf unabänderliches Naturgesetz oder auf Gottes überwältigende Kausalität zurückführen, eben darum konsequenter und starr gesetzmäfsiger in ihrem Handeln als andere, oder lassen sie sich durch ihre theoretische Weltanschauung vom eigenen Handeln abhalten, alles Gottes Wirken überlassend? Gottlob gilt das Wort Fichte's: „Von jeher ging es so mit den Spekulationen der Idealisten und Skeptiker, dafs sie dachten wie niemand und handelten wie alle“ nicht blofs von diesen beiden Philosophenklassen! Und gewifs gilt es von keiner Zeit mehr, als vom ausgehenden Mittelalter: niemals hat die Theorie das Handeln weniger bestimmt als damals, gerade weil man alles mit abstrakten Deduktionen umspann, die sich gar nicht am wirklichen Leben gebildet hatten und darum auch nicht die Möglichkeit boten, die Richtschnur des Handelns abzugeben. Es gehört meines Erachtens zu den ersten Forderungen mittelalterlicher Forschung, dafs man sich durch solchen Schein nicht bestechen läfst, sondern auf die Erkenntnis der wirklich treibenden praktischen Motive ausgeht. [illegible] schwindet eine Schichte des Dunkels und der Unverständlichkeit des mittelalterlichen Lebens nach der andern, [illegible] man [illegible] einzusehen, dafs man damals im Grunde genommen nicht so viel anders verkehrte, handelte, [illegible] und sich [illegible], als heutigen Tags, dafs die

Interessen, welche damals das Leben beherrschten, im ganzen dieselben gewesen sind wie in unseren Zeiten, nur dafs man heutigen Tags eher einfach sagt, was man will, als damals — eine Gewohnheit, der sich ja sogar das Zentrum und seine Verwandten nicht immer ganz entziehen können. Die politischen Historiker sind denn auch längst im allgemeinen über diesen Grundsatz einig und nur wir unverbesserlichen Theoretiker von der Theologie halten immer wieder an der alten Gewohnheit fest.

Das alles hat schon Lenz in seiner eingehenden und wertvollen Rezension [1] gegen Tschackert eingewendet. Und dafs man mit jener Forderung an die Geschichtschreibung auch an diesem Punkt keine unbilligen Ansprüche erhebt, dafür möchte ich nur einige Beweise hier anfügen. Ich kann durchaus nicht sagen, dafs ich die Quellen dieser Zeit vollständig durchforscht habe: ich habe auch in diesem begrenzten Umfang meine eigenen Untersuchungen noch nicht auf die ganze Geschichte des Schismas und der Konzilien ausgedehnt. Ich lege auch im folgenden einen Teil meiner noch unfertigen Resultate nur darum vor, weil ich nicht sobald auf dieses Thema zurückkommen werde und doch vielleicht einige Andeutungen zeigen können, wie reichlich sich hier eine abermalige genauere Durcharbeitung lohnen müfste [2]. Natürlich beschränke ich mich auf einige Hauptpunkte, und hebe mit absichtlicher Einseitigkeit die politische Seite hervor. Ich meine dabei natürlich nicht, dafs Ailli's Arbeit an der kirchlichen Reform nur im Dienst des politischen Parteikampfs unternommen sei: es soll nur darauf hingewiesen werden, wie sie in den letzteren verflochten ist, sich teilweise auf seinem Boden abspielen mufs.

Schon die Darstellung in Schwab's Gerson, vollends

---

1) Revue historique IX, 464 ff.

2) Als Punkte, die für eine eigene Behandlung besonders dankbar wären, hebe ich zwei hervor: die Stellung der Universität Paris zum Schisma und zu den politischen Parteien der Zeit und sodann: das Verhältnis der beiden Bettelorden, Minoriten und Prediger, zu denselben Zeitfragen.

aber jede französische Geschichte, vor allem vielleicht die von Michelet, die ja zwar im einzelnen nicht mehr auf der Höhe der Forschung stehen mag, aber um so mehr in der Auffassung der grofsen Entwickelungspunkte und der ausschlaggebenden Faktoren ihre bleibende Stärke hat, zeigt, dafs die Geschichte des Schismas in engstem Zusammenhang mit den Parteiungen am französischen Hof Karl's VI., vorzüglich mit dem Gegensatz von Burgund und Orléans zu behandeln ist. Die ganze Bedeutung dieser Verhältnisse für das Verständnis von Ailli's Wirken hat Tschackert völlig verkannt: Orléans ist ihm ein Gönner, Burgund ein erbitterter Feind. Aber warum, wird kaum gesagt, und jedenfalls kommt der Gegensatz der beiden Prinzen für die Geschichte Ailli's gar nicht zu seiner Bedeutung.

Derjenige Punkt im Leben Ailli's, in dem die Bedeutung der französischen Hofparteien zum erstenmal klar zutage tritt, ist sein Kampf gegen den Dominikaner Johann von Montson und dessen Leugnung der unbefleckten Empfängnis der h. Jungfrau, sowie seine darauf folgende Ernennung zum Beichtvater des Königs 1387. Dafs hier lediglich theologische oder religiöse Interessen im Spiel seien, hat schon Lenz für unmöglich erklärt; die Verknüpfung mit den politischen Bewegungen ist denn auch klar genug. Die Katastrophe der Dominikaner fällt beinahe zusammen mit dem Sturz des Regiments der Herzöge von Burgund und Berry, das seit dem Abgang Anjous bestanden hatte. An der Spitze der Opposition, die in den Kreisen des niedern Adels und des Bürgerstands ihre Anhänger fand, standen die Räte des verstorbenen Königs Karl V. und nach dem geldrischen Feldzug des Jahres 1388 setzen sie endlich ihre Absichten durch: der König entläfst seine Oheime und räumt den Häuptern der „Marmousets“ die mafsgebende Stelle in seinem Rat ein (Anf. Nov. 1388). Gleichzeitig mit, oder vielmehr schon etwas vor dieser Erhebung hat nun jener Streit über die unbefleckte Empfängnis begonnen, in welchem die theologische Fakultät gegen die Dominikaner steht. Es ist der alte Streit zwischen Universität und Bettelorden, der darin zum Ausdruck kommt, der aber schon einmal in den

letzten Jahren (1384) gerade an diesem Punkt durchgebrochen war. Nun ist aber eben die Stellung der Dominikaner auch durch ihr Verhältniss zum Hof gesichert, an dem sie als Beichtväter des Königs und des Herzogs von Orléans wie durch ihre Verbindung mit dem maſsgebenden Herzog von Burgund eine bedeutende Rolle spielen. Da bietet eben das Auftreten Montson's den passenden Hebel. Die Agitation der politischen Opposition verbindet sich mit der Universität, und nachdem der Sturz der Herzöge im November 1388 gelungen ist, läſst sich im Januar darauf auch Klemens VII. bewegen, Montson's Sätze zu verdammen. Daraufhin werden die Dominikaner von der Universität ausgeschlossen und wird endlich der letzte Schlag damit geführt, daſs es den Siegern im März 1389 gelingt, die letzte Stütze der bisher herrschenden Partei den dominikanischen Beichtvater des Königs und ebenso den des Herzogs von Orléans zu stürzen und ihren Wortführer in der Empfängnisfrage, Ailli, an die Stelle des Dominikaners zu schieben. — Tschackert sieht in diesem Streit über Montson lediglich eine dogmatische Kontroverse, in der Ernennung Ailli's nur die Wirkung des tiefen Eindrucks, den die Disputation desselben mit Montson's Gesinnungsgenossen gemacht hat. Aber daſs der Zusammenhang mit den politischen Dingen von mir nicht willkürlich ersonnen ist, mag sich auch daran erweisen, daſs die Dominikaner immer wieder als die entschiedensten Parteigänger Burgunds hervortreten und überall sich Ailli entgegenstellen. — So hat man denn auch damals in dem plötzlichen Tod des Erzbischofs von Reims i. J. 1390 das gemeinsame Werk des Burgunders wie der Dominikaner gesehen; denn der Erzbischof hatte sich ebenso als Gegner der letzteren in der Frage der unbefleckten Empfängnis, wie als Hauptperson beim Sturz der Herzoge erwiesen und eine hervorragende Rolle bei der königlichen Reise in die Languedoc gespielt, deren Spitze sich gegen die Miſswirtschaft des Herzogs von Berry kehrte.

Zeigt es sich so, daſs wir in Ailli ein hervorragendes Mitglied der Partei zu sehen haben, welche sich überall gegen das burgundische Regiment erhebt, das dem fran-

zösischen Nationalinteresse widerstreitet, so wird diese Haltung vermutlich auch in seiner kirchenpolitischen Stellung zutage kommen. Wenn Tschackert freilich Recht hätte, so wäre hier Ailli lediglich von seinen theologischen und dogmatischen Ansichten über das Wesen der Kirche und die Stellung des Papstes in ihr geleitet gewesen, — obwohl ihm auf dieser Grundlage immer noch die verschiedenartigsten praktischen Entschlüsse und mehrere erhebliche Schwankungen möglich gewesen wären. Lenz ist ihm auch hier mit Recht entgegengetreten.

Einschneidend ist hier vor allem der Übertritt Ailli's zu Benedikt XIII. und seine Ernennung zum Bischof von Cambrai. Dafs bei dem ersteren Schritt Ailli durch die aufrichtige Verehrung geleitet worden sei, die er bei näherem Kennenlernen für Benedikt gefafst habe (Tschackert), halte ich für die denkbar unwahrscheinlichste Erklärung: ich suche sie vielmehr in den politischen Parteiverhältnissen.

Wir verdanken der trefflichen Abhandlung von Th. Müller (Nr. 7) [1] die Erkenntnis, dafs Burgund's Kirchenpolitik von Anfang an selbständig durchaus im Interesse seiner Hauspolitik und darum in anderen Bahnen als die der französischen Regierung unter Karl V. und Anjou, aber auch als die der Pariser Universität sich entwickelt habe: Burgund bedarf der Vereinfachung der kirchlichen Lage dringend im Interesse seiner eigenen Macht. Der Ausbruch der Geisteskrankheit Karls VI. 1392 verdrängt die Marmousets und stellt den Herzog wieder an die Spitze der Regierung. Nun aber kreuzt sich bei diesem die bisherige durchaus avignonesische Haltung des französischen Königtums seit Karl V. mit derjenigen seiner eigenen flandrischen Erbschaft, die mit gröfster Entschiedenheit zu Bonifaz IX. hält und ohnedies im Gegensatz gegen Burgund mit dem gleichfalls römischen England in engster Interessengemeinschaft steht. So benützt denn Philipp seine Stellung als Leiter der französischen Politik, um die Herstellung der kirchlichen Union durchzusetzen.

---

1) Der Name des Verfassers ist auf dem Titelblatt nicht genannt, ich entnehme ihn aus der Arbeit von Erler (Nr. 21).

Es ist wiederum ein Verdienst Th. Müller's, nachgewiesen zu haben, daſs Burgund hier durchaus nicht von den längst wiederholten Vorstellungen der Universität geleitet worden ist, sondern nur diese für seine Zwecke ausgenützt hat, sofort aber auch über ihr Programm hinausgeht, sofern er der Forderung freiwilliger Abdankung beider Päpste nicht den Schiedsspruch oder den doch nur zaghaft vorgetragenen Gedanken eines Konzils zur Seite stellt, sondern kurzweg das Dilemma so formuliert: entweder freiwillige Abdankung oder erzwungene d. h. Aufkündigung des Gehorsams vonseiten aller beteiligten Mächte.

Nun erfolgt aber im September 1394 der Tod Klemens' VII. Daraufhin vereinigen sich alle Parteien, Hof und Universität zu gemeinsamen Vorstellungen bei den Kardinälen, um eine Neuwahl zu hindern. Als Gesandte an ihn werden vorgeschlagen der Patriarch von Alexandrien Simon Cramaud, und Ailli. Die Wahl ist verständlich; jede Partei wünscht eine ihrer Hauptpersonen in die Gesandtschaft zu bringen: Cramaud ist die „Vertrauensperson, wenn nicht der Bevollmächtigte des Herzogs von Burgund", er hatte die ganze Sendung angeregt. Ailli aber ist Vertreter der Gegenpartei. Aber seine Wahl wird durch den Herzog von Berry verhindert: Ailli's Stellung am Hof ist natürlich seit dem Sturz der Marmousets, denen er sein Emporkommen verdankt, und seit dem Wiederauftreten der Herzöge untergraben. Doch ist der König in den nächsten Jahren immer noch mit Unterbrechungen im Stand, eigene Entschlieſsungen zu treffen, und daher dem burgundischen Einfluſs nicht völlig hingegeben. Diesem bietet vielmehr eine Partei die Spitze, als deren Haupt schon damals der Herzog von Orléans hervorzutreten beginnt. Der Gegensatz beider Parteien ist keineswegs durch die kirchliche Frage beherrscht, er ist vielmehr auf anderem Gebiet erwachsen [1]. Aber er ergreift dieselbe und zieht sie in sich hinein, und auſserdem sind thatsächlich die beiderseitigen politischen Interessen

---

1) Vgl. darüber die ausgezeichnet klaren Darlegungen von Michelet 4, 99ff.

an derselben derart, dafs die Gegensätze durch sie verschärft werden. Indem die burgundische Macht in einer für Frankreich immer bedrohlicheren Weise sich entwickelt, die ganze französische Nordost- und Ostgrenze umschliefst, eine Anzahl der diese Grenze beherrschenden festen Plätze und Häfen erwirbt, mit England, dem alten Gegner Frankreichs, durch Flandern in nächste Interessengemeinschaft gebracht wird und da zudem Herzog Philipp als der zeitweise Leiter der französischen Politik die Mittel der französischen Regierung im Dienst seiner burgundischen Hausmacht verwendet, sieht sich die orléanistische Partei in ihrem Widerstand gegen diese bedrohliche Entwickelung naturgemäfs genötigt, alle Mittel heranzuziehen, die Frankreichs innere Stärkung zu fördern vermögen. Sie kann daher auch unmöglich auf das Bündnis mit dem spezifisch französischen Papsttum von Avignon verzichten und schliefst sich darum im Gegensatz gegen Burgunds Unionspolitik um so enger an Benedikt an [1].

Man hat nun, wie ich glaube, Ailli's Stellung zum Papsttum hier zu plötzlich umschlagen lassen und diesen Umschlag — so eben Tschackert — lediglich an die Sendung Ailli's an Benedikt XIII. (Ende 1394) angeknüpft. Allein die Thatsache, dafs Ailli schon von Klemens VII. die Dompropstei Cambrai übertragen und das Bistum Laon wenigstens angeboten erhalten hatte (Tschackert 84), sind doch Spuren einer schon länger andauernden Verbindung mit Avignon [2]. Wenn dann Ailli von jener Sendung an Bene-

1) Dieser Gegensatz der Substraktionspolitik Burgunds und der avignonesischen Orléans zieht sich denn auch ganz beharrlich durch die Jahre bis zum Pisanum hindurch. So oft die Forderung der Substraktion auftritt, findet sie sich vertreten durch die Organe Burgunds; wo sie bekämpft wird, geschieht es durch Anhänger der orléanistischen Partei.

2) Ich verkenne dabei nicht, dafs es gerade der Einflufs des Herzogs von Berry, damals noch Freundes Benedikt's XIII. ist, der Ailli von der oben erwähnten Gesandtschaft ausschliefst. Aber es handelt sich dabei offenbar um Fernhaltung eines Mannes der andern Hofpartei. Die kirchliche Stellung Ailli's braucht in dieser Zeit, da sich die Gegensätze erst herausbilden, gar nicht allgemein

dikt XIII. Ende 1394 zurückkehrt und nur die freiwillige Abdankung beider Päpste als den einfachsten Weg zur kirchlichen Einheit empfiehlt, so wirft das eben ein Licht auf den Sinn, den man hier mit dieser freiwilligen Cession allmählich verbindet. Diese ist ja jetzt auch das Programm der Kurie von Avignon selbst. Denn man weiſs hier ganz genau, daſs man die Ausführung desselben niemals zu befürchten habe. Das muſste man aber in Paris ganz genau ebenso gut wissen. Und darum ist es auch nicht richtig, wenn Tschackert 91 meint, das Nationalkonzil vom Februar 1395 hätte sich mit groſser Majorität für Ailli entschieden. Hört man freilich nur, daſs es sich für die via cessionis entschieden habe, so scheint dies der Fall gewesen zu sein. Aber da das Konzil unter der Leitung Cramauds gestanden und nach reiflicher Beratung „einmütig" eine Denkschrift redigiert hatte, welche die Norm für eine Gesandtschaft an Benedikt abgeben sollte, so wird die wahre Meinung der Mehrheit dieser Denkschrift zu entnehmen sein. Hier aber war der Forderung der freiwilligen Cession beinahe die Hauptsache angefügt, nämlich die Erklärung, daſs wenn der Papst keinen prompteren Weg vorzuschlagen wüſste, als die beiderseitige Abdankung, dann zu vermuten stünde, daſs der König diesen Weg auf jede Weise bei Königen, Fürsten und Unterthanen der beiden Obedienzen betreiben und nicht ruhen würde, bis er ihn durchgesetzt, und daſs er, falls der Papst die Cession ablehnte, sich abermalige Maſsnahmen vorbehalten würde. Hier war also mit der Forderung der Cession völlig Ernst gemacht und damit der Gedanke der burgundischen Politik zur Annahme gelangt (Th. Müller 12) und Th. Müller weist des näheren nach, wie sich Burgund in den nächsten Jahren immer wieder an die Durchführung dieser Absichten gemacht hat.

Bei dieser Anschauung gewinnen aber auch die Bemühungen um die Union im Jahr 1398 und die Beteiligung Ailli's daran ein etwas anderes Aussehen. Die Zusammen-

---

bekannt gewesen oder wenigstens nicht berücksichtigt worden zu sein.

kunft von Reims zwischen Karl VI. und Wenzel im März 1398 hat zwar ohne Zweifel den Erfolg gehabt, daſs man von beiden Seiten die Betreibung der Cession beschlossen hat (s. Lindner II, Beil. 24 und Th. Müller 21). Aber wenn Lindner von Wenzel die begründete Ansicht hat, daſs es ihm durchaus nicht sehr ernst mit dieser „Betreibung" gewesen sei, so gilt ganz dasselbe auch von Karl und den Gesandten beider Könige, Ailli. Hat doch die Zusammenkunft unter dem entscheidenden Einfluſs des Herzogs von Orléans gestanden, der in diesem Augenblick, da die Krankheit des Königs eine längere Unterbrechung erfuhr [1], dessen Ohr besaſs und die Verhandlungen mit Wenzel selbst leitete, während Burgund gar nicht anwesend war. Ebenso ist aber auch Ailli's Verhalten zu deuten: bei der ersten Erklärung Benedikt's, ohne seinen Kollegen nicht abzudanken, ist der ganze Versuch sofort zu Ende. Die Reise nach Rom, die Tschackert aus Froissart aufnimmt, hat Ailli ganz gewiſs nicht gemacht [2]. Diese Art von Einigungsversuchen muſste also Benedikt eher in seinem Vorhaben bestärken, und schon deshalb war es nicht umsonst, wenn sich Ailli gerade auf dieser Reise den Nachstellungen Burgunds entziehen muſs (Tschackert 101 und 102).

Der Wiederausbruch der Krankheit des Königs, der am Schluſs der Tage von Reims erfolgt war [3], läſst den burgundischen Einfluſs wieder obenauf kommen: das Nationalkonzil vom Mai 1398 wählt wieder Cramaud zum Vorsitzenden und beschlieſst die Substraktion. Seine Verhandlungen sind aber auch ein interessanter Beleg für die wahren Bestrebungen derjenigen Partei, welche die freiwillige Cession, aber nicht mehr, verlangt. Es giebt immer noch eine durchaus avignonesische Partei; aber sie darf es nicht mehr

1) Chron. du Rel. de St. Denis II, 570.

2) S. Lindner, Beil. 24, wozu ich noch den ganzen Charakter von Froissart's Bericht betone, von dem Tschackert selbst alle möglichen Stücke abweisen muſs. Treffend ist die Kritik, die Tschackert dabei (S. 103, n. 1) an den damals von Ailli angeblich gehaltenen Reden übt, die schon Verwirrung genug angerichtet haben.

3) Chron. du Rel. de St. Denis II, 570. 578. 582.

wagen, die Cessionsforderung überhaupt zu verwerfen. Sie mufs sich darauf beschränken, Mafsregeln vorzuschlagen, deren Aussichtslosigkeit sie kennt: nochmalige Aufforderung Benedikt's und dann die Berufung eines Konzils der ganzen Obedienz. Orléans giebt noch weiter nach: er ist bereit, der Weigerung Benedikt's mit Substraktion und Anwendung von Gewalt zu begegnen, nur will er vorher eine nochmalige Aufforderung an den Papst ergehen lassen. Die Annahme, dafs er dies ernstlich gewollt, würde sowohl seinem bisherigen wie seinem künftigen Verhalten widersprechen. Offenbar denkt er nur Zeit zu gewinnen, bis günstigere Verhältnisse, lichte Stunden beim König u. ä. wiederkehrten, im Notfall aber die Anwendung von Gewalt in seinem Sinn zu handhaben. In der That wird Orléans' Vorschlag vom König angenommen, und nun Ailli mit der friedlichen Sendung [1], der Marschall Boucicaut mit der etwaigen Exekution beauftragt. Aber ehe die letztere durchgeführt war, machte sich in der That der Einflufs Orléans in einer Weise geltend, die mit der Erleichterung der Einschliefsung des Papstes begann und mit seiner von Orléans begünstigten Flucht, sowie mit der erneuten Unterstellung Frankreichs unter ihn endigte am 29. Mai 1403 — ein vollständiger Sieg Orléans, der bezeichnenderweise wiederum mit einer zeitweisen Gesundung des Königs zusammenfällt [2]. Dafs man aus dieser Zeit wenig von Ailli hört, ist kein Grund, an seiner Teilnahme an diesen Vorgängen zu zweifeln: in den-

1) Froissart's Bericht über dieselbe ist aber hier ebenso gewifs Phantasieprodukt wie die von ihm mitgeteilte Rede des Jahres 1394.

2) Vgl. Rel. de St. Denis III, 62, wo das Hin- und Herwogen der Parteien über diese Frage geschildert und berichtet wird, wie durch die persönliche Entscheidung des Königs, der Ende Februar 1403 aus längerem Zustand der Geistesumnachtung erwacht war, die Berufung der hohen Kronvasallen und der Reichssynode beschlossen wird. III, 76 erzählt er dann von einem neuen Anfall, der aber Ende April wieder aufhört, so dafs der König in der That die Zeit der Synode über selbst an den Geschäften sich beteiligen kann und die Entscheidung der Synode schliefslich durch Orléans ausdrücklich „im Einverständnis mit dem König" herbeigeführt wird (III, 90).

selben Wochen, da Orléans mit der Aufhebung der Substraktion den entscheidenden Sieg errang, hat Ailli in seinem Testament für den König sowie für „seinen wahren Herrn“, den Herzog von Orléans, Seelenmessen gestiftet (20. Juni 1403; s. diese Thatsache bei **Tschackert** 119, Nr. 3)[1].

In diese politischen Gegensätze hinein hätte nun selbstverständlich auch Ailli's Erhebung zum Bischof von Cambrai gestellt werden müssen. Woher schreibt sich denn die Wut Burgunds über Ailli's Ernennung? Woher die immer wiederkehrenden Nachstellungen? Warum ist der Herzog Ailli's „Feind“? Die Diöcese Cambrai gehört ihrem gröfsten Teil nach zum Erbgut des Sohnes Philipp's und hat sich bis dahin als eine Insel in der römischen Umgebung beim avignonesischen Papsttum gehalten. Nun da die Erledigung eintritt, mufs es natürlich des Herzogs erstes Bemühen sein, diesen avignonesischen Keil aus seinem Land hinauszutreiben und nach Cambrai einen der Union im burgundischen Sinn geneigten Bischof zu bringen. Ebenso aber mufs natürlich der avignonesischen Partei alles daran liegen, diese hennegauische Stellung um jeden Preis zu retten. Dafs gerade Ailli dazu erwählt wird, der hervorragendste geistliche Vertreter der orléanistisch-avignonesischen Richtung, hat diesen Schlag für Burgund nur um so empfindlicher gemacht.

Aus dem weiteren Verlauf bis zum Pisanum hebe ich nur noch eines heraus. Der Tod Herzog Philipp's (April

---

1) Noch füge ich hier einen Zug an, welcher von Tschackert nicht verwertet, das nahe Verhältnis Ailli's zu Orléans beleuchten kann: die gemeinsame Freundschaft der beiden mit den **Pariser Cölestinern** und deren Gönner und Gast, späterem Mitglied, **Philipp von Maizières** Verfasser des Somnium Viridarii (vgl. für Orléans **Michelet** 4, 142f. 154 n. 1, für Ailli **Tschackert** 142–144 und S. 42 n. 3). Maizières gehört zu jenen Räten Karl's V., die dem Regiment der Herzöge von Burgund und Berry von Anfang an entgegentreten und als „Marmousets“ ein zeitenweises Ende bereiten. Über Maizières Devotion zur unbefleckten Jungfrau Maria s. meinen Aufsatz über das Somnium Viridarii (Zeitschr. f. Kirchenrecht XIV, 2 im S. A., S 35).

1404) schien zunächst Orléans' Stellung nur befestigt zu haben. Allein der wachsende Widerspruch gegen seine Regierung zwingt ihn schliefslich, zu weichen und dem jungen Herzog Johann von Burgund Platz zu machen. Im Zusammenhang damit gewinnt auch sofort die Substraktion neuen Anhang, und im Januar 1407 wird sie durch das Nationalkonzil beschlossen. Noch wird ihre Ausführung zurückgehalten (bis Mai 1408) und wiederum tritt Ailli mit der orléanistischen Partei für Benedikt ein, bis die Ermordung Orléans', im November 1407 seine Partei für einige Jahre zersprengt und die Haltung Benedikt's selbst schliefslich, insbesondere seine unkluge Bulle gegen Karl VI., auch seine ehemaligen Anhänger mehr und mehr davon überzeugt, dafs mit ihm nicht weiter zu kommen ist. So tritt denn schliefslich auch Ailli, noch vor kurzem eine Art Märtyrer seines Benediktinertums, zurück, ohne doch eine andere entschiedene Stellung einzunehmen: es fehlt ihm offenbar die mafsgebende politische Person und Partei, an die er sich halten kann. Er schwankt hin und her und verdirbt es auch mit seinen alten Parteigenossen. Auf dem Pisanum hat er schon deshalb ebenso wie Gerson gar keine Rolle gespielt, weil das Konzil ganz im burgundischen Sinn geleitet war. Erst zur Zeit des Konstanzer Konzils, da er inzwischen Kardinal und auch die politischen Verhältnisse Frankreichs wieder klarer geworden waren, finden wir ihn wieder in die öffentliche Thätigkeit eintreten, wiederum, wie sich zeigen wird, als einen der Hauptführer der antiburgundischen Partei [1].

Es ist dies der geeignete Ort, einen Augenblick auf die Stellung der Universität zu den politischen Parteien und zum Schisma einzugehen und wenigstens einige Punkte davon anzudeuten.

Wie eng auch ihre Stellung zum Schisma mit den na-

---

1) Über Ailli's Legation in Niederdeutschland und seine Stellung zu den Windesheimern (Tschackert 174) s. jetzt die Regesten seiner Urkunden aus dem Jahre 1413 bei Acquoy, Het klooster te Windesheim etc., bes. III, 282—287.

tionalen und den politischen Parteien verwachsen ist, ergiebt sich schon aus der Thatsache, dafs von den vier Nationen der Artisten gerade diejenigen, deren Heimatländer zum römischen Papst stehen, die Deutschen mit den Engländern, und die Pikarden (Nordfrankreich und vor allem Flandern) sich um keinen Preis dem französischen Papsttum, das ihnen aufgedrungen werden soll, fügen und lieber die bekannte Sezession des Jahres 1381 unternehmen.

Viel deutlicher wird diese Verwachsenheit mit den politischen Parteien, sobald der Gegensatz von Burgund und Orléans auftritt. Schon Lenz hat in seiner Rezension darauf aufmerksam gemacht, dafs man die politischen Parteiinteressen nirgends so durchsichtig vor sich habe, als in dem Streit über die Thesen Petits. Das gilt nun auch für die Stellung der Fakultäten: wie im Jahre 1405 der junge Burgund das Übergewicht brechen will, das Orléans nach Herzog Philipp's Tod erlangt hat, gesellen sich zu ihm von der Universität aufser dem Rektor auch eine grofse Menge Doktoren und Magister in beiden Rechten [1]. — Bei den Verhandlungen über die Substraktion, die durch Burgund sofort wieder in Flufs kommen, erklärt sich die nunmehrige Majorität der Universität für dieselbe: ihr Wortführer ist der fanatische Parteigänger Burgunds, Jean Petit von der theologischen Fakultät. Gegen diesen Beschlufs der Universität hält nun Ailli auf dem bald darauf folgenden Nationalkonzil eine Rede, die auch Tschackert im Auszug mitteilt (S. 124). Ihr Kern ist: die Gesamtheit der Universität habe gar kein Recht gehabt, über diese Frage zu verhandeln. Man hätte das der theologischen Fakultät überlassen sollen. Denn zur Begründung des Substraktionsvotums habe man den Papst für einen Häretiker erklärt. Zu einer solchen Erklärung aber sei die Dekretistenfakultät am wenigsten, vielmehr ausschliefslich die theologische berechtigt. — Wird man nun in diesen Ausführungen lediglich das Standesgefühl des alten Theologieprofessors erkennen und nicht vielmehr Lenz recht geben, der in diesen Kompetenzstreitigkeiten

1) Chron. du Rel. de St. Denis III, 296.

lediglich eine Verhüllung anderer Gründe sieht und diese letzteren in den Parteiverhältnissen der Universität sucht? Diese treten aber auch fast handgreiflich hervor. Die Dekretistenfakultät ist — vgl. obige Nachricht aus dem Jahre 1405 — der Herd der burgundischen Partei; in der theologischen Fakultät dagegen überwiegt, sobald man nur die entschiedenen Parteigänger ansieht und die mit den wechselnden Verhältnissen schwankenden Personen aufser Betracht läfst, die orléanistische [1]. Wie dann später, 1413, die orléanistisch-armagnakische Reaktion erfolgt und im Zusammenhang damit die siegreiche Partei sofort die Verdammung der Sätze Petit's einleitet, schiebt sie die Universität in den Vordergrund. Hier aber schliefsen sich nun die Theologen mit der französischen Nation der Artisten unter Gerson zusammen, um die Verurteilung zu vollziehen; und um die Entscheidung der theologischen Fakultät zuzuwenden, stempeln sie den Streit zu einer rein theoretischen, dogmatischen Frage und lassen alles Persönliche aus dem Spiel. Dabei finden sie aber den schroffen Widerstand der Dekretisten und der pikardischen Nation, derselben, in welcher schon 1382 das flandrische Interesse mafsgebend gewesen war und die seither noch unbedingter auf diesem Standpunkt festgehalten worden ist durch die Stärkung der burgundischen Stellung im Norden Frankreichs, zumal im jetzigen Augenblick, da in dem grofsen Kampf zwischen Burgund und der armagnakischen Partei der Norden Frankreichs dem Süden und Osten in wildem Hafs gegenüberstehen [2]. Mit den Dekretisten und Pikarden verbindet sich

1) In dem vorliegenden Fall ist freilich auch bei den Theologen eine Majorität von 42 gegen 27 Stimmen im Sinn der burgundischen Politik zustande gekommen. Aber die Bedeutung dieses Verhältnisses schwindet völlig, wenn man bedenkt, wie abhängig von den wechselnden Parteiherrschaften sich ein grofser Teil der Professoren überhaupt erwiesen hat und wie viele namentlich bei dem entschieden ausgesprochenen Willen des Königs weggeblieben sein mögen.

2) Nur bei der Wiederherstellung der Obedienz Benedikt's im Jahre 1403 haben sich die Pikarden zu den Franzosen hinüberziehen lassen, während die Normannen bei der Substraktion blieben und die

dann eine Minorität von Theologen, um mit jenen die Aufschiebung jeder Entscheidung über diese Sache oder ihre Verweisung an den Papst, ein allgemeines Konzil oder an die hohen weltlichen Gerichtshöfe durchzusetzen — und deshalb bleiben sie mit allem Eifer dabei, dafs es sich nicht um eine dogmatische Lehre sondern um Personen, vor allem den Herzog von Burgund handle; oder sie verlangen wenigstens die Behandlung der Angelegenheit durch Kommissionen, die nicht blofs aus Theologen, sondern auch aus Dekretisten beständen. Gerade das Übergehen der letzteren wird immer wieder hervorgehoben. Liegt hier nicht deutlich der Kampf zweier grofsen Parteien vor, von denen jede die Sache vor ein Forum bringen will, von dem sie selbst nichts, die Gegenpartei aber womöglich die sichere Verurteilung zu befürchten hat? Mit anderen Worten: ist hier nicht klar, dafs die Majorität der Theologen wie der französischen Nation in den Händen der orléanistisch-armagnakischen Partei, die der Dekretisten sowie der Pikarden in denen der burgundischen sind? Es ist dabei nicht einmal mehr nötig, besonders zu betonen, dafs die Dekretisten wie die Pikarden in ihren Beschlüssen die enge Freundschaft hervorheben, die sie von jeher mit Burgund verbunden habe. Aber es ergänzt das ganze Bild, das diese Thatsachen bieten, wenn man hört, dafs der König am 19. November 1414 der Universität befiehlt, den Widerspruch, der sich in ihrer Mitte gegen die Verurteilung Petit's regt, nicht zu dulden, nur Abgeordnete von durchaus sicherer Haltung in dieser Frage nach Konstanz zu schicken und ihnen sogar einen Eid abzunehmen, der nach dieser Seite Bürgschaft gebe [1]; und wenn nachher der König selbst das Haupt der antiburgundischen Partei an der Universität, Gerson, zum

---

Deutschen (Engländer) sich in dieser Angelegenheit, die nur Frankreich anging, neutral hielten (Rel. de St. Denis III, 94). So hat also auch bei dieser aus verschiedenartigen Bestandteilen zusammengesetzten pikardischen Nation die gleichgültige oder unselbständige Schichte mit der augenblicklich siegreichen Partei gestimmt.

1) Opp. Gerson. V, 383.

Gesandten am Konzil ernennt. Und es ist allerdings gar nicht ohne Bedeutung für den Gang des Konzils, dafs dasselbe von Frankreich aus in diesem Sinn beschickt war. Nachdem dann die Verurteilung der Sätze Petit's in Paris durch das bischöfliche Gericht, den Inquisitor und eine Anzahl theologischer Professoren vollzogen war, bringt die burgundische Partei die Sache auch noch vor das Konstanzer Konzil, und abermals werden von beiden Seiten die alten Kunstgriffe gegen einander ausgespielt: von burgundischer die Behauptung, dafs es sich um die Person des Herzogs handle und dafs darum das Pariser Gericht inkompetent gewesen, vonseiten der Gegner insbesondere Gerson's und Ailli's, dafs es sich lediglich um eine dogmatische Frage handle, bei der die Personen vollständig aus dem Spiel bleiben, — ein Sachverhalt, den freilich Tschackert, wie schon Lenz hervorgehoben, total verkennt und meist geradezu ins Gegenteil verkehrt, und dem gegenüber er Ailli eine Rolle andichtet, die dieser nimmermehr gespielt hat [1].

Um nicht zu ausführlich zu werden, breche ich hier ab. Man könnte aber in dieser Weise noch lange fortfahren und würde doch immer wieder das Ergebnis erhalten, dafs man Ailli's Wirksamkeit nur auf dem politischen Boden seiner Heimat verstehen lernen kann. So allein gewinnt sein Bild auch einen einheitlichen Charakter, der ihm bei Tschackert völlig fehlt. Weil er hier im ganzen immer nur nach der einzelnen Handlung beurteilt und auch diese in keinen gröfseren Zusammenhang gestellt wird, so erscheint er bald als der „energische Professor“, oder „der mutige Professor“ oder wird bald seine reine Selbstlosigkeit, sein schonungsloser Mut, seine Offenheit und sein Idealismus gerühmt, bald zeigt er sich in einem Licht, in welchem von allen diesen Eigenschaften auch nicht das Mindeste erscheint. Und auch die Schlufscharakteristik geht doch über jene Aufgabe einer einheitlichen Erfassung glatt hinweg.

---

1) Das ist um so mehr zu verwundern, als Schwab die Sache in ihren Hauptzügen schon vollständig zutreffend dargestellt hatte.

Glücklicher ist Tschackert in der Sammlung der noch ungedruckten Werke Ailli's gewesen. Er hat hiervon im Anhang eine reiche Sammlung veröffentlicht (15 Nummern, 53 S.) und ihnen manche wertvolle Notiz für die Biographie wie die litterarische Kritik der Werke Ailli's entnommen. Auch inbezug auf die letztere hat er manche wertvollen Resultate gewonnen (s. unt.) und schliefslich in einer dankenswerten Tabelle S. 348—366 die Werke Ailli's und ihre Drucke zusammengestellt, Echtes und Unechtes scheidend.

Die publizistische Litteratur, welche im Zusammenhang mit Schisma und Konzil erwachsen ist, hat überhaupt mehrere wertvolle Arbeiten auf sich gezogen. Sie haben sich insbesondere um Dietrich von Niem gesammelt [1]. Den Grund hierzu hatte Sauerland's Dissertation (Nr. 8) gelegt, in welcher der bodenlosen Willkür und der ungeheuerlichen Tendenzkritik der Jesuiten Damberger und Schüz, welche natürlich lediglich den unbequemen Nachrichten eines so nahen Beobachters über das Treiben der Kurie galt, entgegengetreten und das Leben wie die litterarischen Arbeiten Dietrich's auf sichereren Boden gestellt wurde. Nach ihm sind dann aber erhebliche weitere Fortschritte gemacht worden. Die Frage, ob Dietrich wirklich Bischof von Verden gewesen sei, hatte Sauerland, wenn auch nicht unbedingt, bejaht und später gegen Lorenz noch einmal verteidigt [2]. Er hat darin in Krause einen Bundesgenossen gefunden (Nr. 9 und 10), der schliefslich auch aus der inzwischen gedrucken Matrikel der Erfurter Universität den urkundlichen Beweis dafür geliefert und aus denselben Akten auch das weitere Amt Dietrich's, das eines erzbischöflich mainzischen Kanzlers nachgewiesen hat. Bischof im vollen Sinn ist allerdings Dietrich nie gewesen, sondern nur

1) Die Arbeit von Göbel: „Wilhelm von Ravensberg und Gobelinus Persona. Ein Geschichtsbild aus den Zeiten des päpstlichen Schisma" (Jahresb. des histor. Vereins für Minden und Ravensberg. Bielefeld 1877) habe ich nicht erhalten können. Es scheint darin besonders das Reformprogramm dieses zweiten westfälischen Publizisten aus der Zeit des Schisma behandelt zu sein.

2) Pick's Monatschr. II, 445.

„Erwählter“: er hat auch bald auf das Bistum, das er lediglich als päpstlicher Kanzleibeamter durch Provision erhalten, wieder verzichten müssen, weil er zu starken Widerstand gefunden hatte. — Sodann hat Th. Lindner (Nr. 11) Mitteilungen über Dietrich's handschriftliche Werke „De stilo“ und „Liber cancellariae“ gemacht: ersteres (Cod. lat. Monac. 3063) eine kurze Übersicht über das Verfahren und den Geschäftsgang beim sacrum palatium und für den Gebrauch der prozessierenden Parteien verfaſst; das zweite von Dietrich's eigener Hand geschrieben und ausschlieſslich zum Handbuch für päpstliche Kanzleibeamten bestimmt, auch die Kanzleiregeln seit Johann XXII. enthaltend. Aus der ersteren Schrift ergiebt sich, daſs Dietrich schon unter Urban V. (1362—1370) als Notar beim Sacrum palatium angestellt war und zwischen 1378 und 1380 Abbreviator der päpstlichen Kanzlei geworden ist. Weiter hat Lindner Dietrich's Mitwirkung in einem Prozeſs der Stadt Dortmund geschildert und endlich die Schrift „Privilegia aut jura imperii“ genauer datiert und den Ursprung der darin enthaltenen Anschauungen und Daten untersucht. — Houben (Nr. 12) teilt aus dem Nachlaſs des verstorbenen Vorstehers der Anima in Rom, deren Mitbegründer Dietrich gewesen ist, eine Studie mit, welche ihn gerade im Verhältnis zu dieser Stiftung, namentlich seine Fürsorge für deren Vermögen behandelt und sich auf das urkundliche Material des Hospizarchivs gründet [1]. — Der Jesuit Rattinger (Nr. 13) scheint zwar wieder Lust zu haben, in der Art seiner Ordensbrüder Dietrich's Schriften „De schismate“ und „Nemus unionis“ für Fälschungen der Protestanten des 16. Jahrhunderts zu erklären, wagt es aber doch nicht mehr gerade heraus zu sagen. Über die von ihm neu entdeckte Schrift s. diese Zeitschrift VII, 337, Nr. 36. Er weist bei dieser Gelegenheit auch eine Anzahl Handschriften zur Geschichte des Schismas und des Baseler Konzils nach und vermehrt die von Sauerland und Lindner gesammelten Subskriptionen Dietrich's in päpstlichen Bullen. —

1) Das Konfraternitätsbuch der Anima s. im dritten Teil dieser Übersicht.

Die Geschichtschreibung Dietrich's wird geprüft in den noch zu besprechenden Arbeiten von Hunger und Schmitz (Nr. 26 und 29). Siebeking (Nr. 14), dessen Programmschrift durch Schuld einer Krankheit nicht über die Vorarbeiten hinausgelangt ist, giebt eine Übersetzung der Erzählung Dietrich's vom Anfang der Kirchenspaltung und spricht als seine Vermutung aus, dafs der Brief des Satans an den Erzbischof von Ragusa, Joh. Dominici, von Dietrich sei.

Viel besser begründet und beinahe völlig sicher ist das Ergebnis von Lenz in der Schrift Nr. 15, welche den Verfasser der drei Traktate „De modis uniendi ac reformandi“, „De difficultate reformationis in concilio“ und „De necessitate reformationis in capite et membris“ nachweist. Er nimmt hier die Forschungen, besonders Schwab's und Tschackert's (Nr. 16) wieder auf, welch' letzterer die von Schwab bewiesene Unmöglichkeit, dafs Ailli Verfasser von „De difficultate“ und „De necessitate“ sei, noch einmal begründet hatte, und bestätigt in neuer schlagender Beweisführung die Annahme Schwab's, dafs die letztere von Dietrich von Niem verfafst sei. Dagegen stellt er die Resultate Schwab's über das Verhältnis und die Verfasser der beiden Schriften „De modis“ und „De difficultate“ auf den Kopf. Schwab's scharfsinnige und ziemlich allgemein angenommene Vermutung, dafs „De difficultate“ von Dietrich von Niem, „De modis“ von Andreas von Randuf stammte und dafs letztere die Antwort auf die erstere sei, hat Lenz für immer widerlegt: beide Schriften, in dem Verhältnis von Materialiensammlung oder Rohentwurf und Ausführung stehend, stammen vielmehr von einem Verfasser. Dieser aber könne Randuf nicht sein, schon darum nicht, weil der national deutsche Standpunkt der ihm von Schwab zugeschriebenen Schrift bei einem Spanier undenkbar sei. Der Schein, den Schwab's Vermutung für sich hatte, schreibe sich auch nur daher, dafs der Verfasser die kanonistischen Schriften Randuf's benutzt habe. Beide Schriften seien vielmehr von Dietrich von Niem verfafst. Wenn auch gegenüber den übrigen Schriften Dietrich's neue Gedanken hier nicht vorkommen, so sind diese Ergebnisse doch bei der

Bedeutung der beiden Schriften von gröſstem Interesse für die Schätzung von Dietrich's Publizistik.

Die Schrift von Jadart über Gerson (Nr. 19) kenne ich nur aus der Besprechung in der „Revue critique“ 1882, nr. 35: sie enthält danach für Gerson's Leben nichts Neues, teilt aber eine französische Schrift Gerson's mit: „L'ABC des simples gens“. — Endlich hat Schuberth (in Nr. 20) die von Müntz unternommene, von Schwab und Voigt bekämpfte Bestreitung der Autorschaft Clémange's an der Schrift „De corrupto ecclesiae statu“ mit Aufbietung allen Materials, aller äuſseren und innern Gründe, die dabei in Frage kommen können, widerlegt.

Noch habe ich zwei kleinere Veröffentlichungen für die Geschichte der Unionsversuche zu nennen: die Arbeit von Bollati di St. Pierre (Nr. 22) enthält „Articuli et tractatus super substractione Benedicti XIII“ ein Bruchstück von Verhandlungen zwischen Benedikt und seinen Kardinälen über die Cession, deren Notwendigkeit und Bedingungen. Bollati setzt sie allgemein zwischen 1398 und 1403 an. Ich habe sie noch nicht näher geprüft. — Die Überschrift der Abhandlung Erler's (Nr. 21) trügt (vgl. diese Zeitschrift VII, 335, Nr. 30).

Indem ich nunmehr zur übrigen Litteratur über das Konstanzer Konzil übergehe, stelle ich einige Arbeiten für die Quellen desselben voran. Von den berühmten Handschriften von Richentals Chronik sind nunmehr zwei verschiedene Nachbildungen erfolgt: zu der 1869 durch den Photographen Wolf veranstalteten Ausgabe der Konstanzer Handschrift (die ich nicht kenne) ist 1871 die photolithographische Ausgabe des Aulendorfer Codex gekommen (Nr. 23). Daſs man bei solchen Nachbildungen die Farben sehr vermiſst, ist selbstverständlich. Einen Abdruck derselben Handschrift samt den Varianten der Konstanzer hat Buck (Nr. 24) veranstaltet und mit einer Einleitung versehen, in welcher er seine früheren Studien wieder aufnimmt: er hält die Aulendorfer Handschrift für die älteste und treueste Kopie des uns verlorenen Originals und hält an der wohlbegründeten Ansicht fest, daſs der Chronik umfangreichere

und lateinisch geschriebene Tagebücher zugrunde gelegen haben [1]. — Die Dissertation von Wahl (Nr. 25) hat für das Konstanzer Konzil insofern Interesse, als sie auf den Cod. Vindob. 3296 eingeht. Dieser enthält nämlich das Sammelwerk des Andreas von Regensburg „Acta Concilii Constantiensis", und zwar eine Reihe von Aktenstücken in einer von den Drucken bei v. d. Hardt und Raynald erheblich abweichenden Redaktion [2], aufserdem zu einzelnen Stücken wertvolle Anmerkungen, die in den Drucken fehlen: so z. B. bei der professio Bonifaz' IX. an König Karl VI. — Einen Beitrag zur Kritik der Konzilsakten liefert Finke in Nr. 26 (s. diese Zeitschrift VI, 607, Nr. 166) [3].

Die Verhandlungen des Konzils über die Unionsfrage berühren die Arbeiten, welche das Vorleben Johann's XXIII. zum Gegenstand haben. Von Hunger's Schrift (Nr. 27) kommt nur ein kleines Stück in Betracht (S. 26 ff.). Johann's Verhältnis zur Wahl Sigismund's haben seither auch die RTA. VII, 5 und 24 ff. berührt, ohne jedoch neues Material beizubringen. Gozzadini (Nr. 28) behandelt die Beziehungen Baldassar's als päpstlichen Legaten zu Gozzadini, dem Haupt einer der grofsen Parteien Bolognas, und die Verwickelungen des Papstes und seines Legaten in die städtischen Parteikämpfe daselbst; Leonii (Nr. 29) endlich die Kämpfe Todi's um seine Unabhängigkeit gegenüber dem Versuch Johann's XXIII., die Stadt an König Ladislaus von Neapel zu verpfänden: der Aufsatz umfafst die Jahre 1408—1413.

---

1) Während des Drucks ist dazu gekommen: Ed. Heyck, Ulrich von Richental (in Forschungen z. Deutschen Geschichte XXV, 553 ff.). Der Aufsatz giebt Ergänzungen zu Buck und teilt neues Material für Ulrich's Person mit.

2) Wahl nennt namentlich die Stücke „XII conclusiones cardinalis Cameracensis de concilio Pysano approbando an non approbando" (v. d. Hardt II, 192), sowie die „Informationes archiepiscopi Januensis super reformatione ecclesiae" (v. d. Hardt I, XV, 812).

3) Die Abhandlung von de Malla (Nr. 33) habe ich s. Z. in Berlin gesehen, aber weil sie noch unvollendet war, nicht genauer gelesen und mir daher nur die kurzen Notizen darüber gemacht, die in dieser Zeitschr. VI, 134, nr. 32 mitgeteilt sind.

Einen bedeutsamen Gegenstand behandelt in einsichtiger Weise Schmitz (Nr. 30): er konstatiert zunächst, daſs die Universität Paris, obwohl zu Johann's XXIII. Obedienz gehörig, doch schon 1411 zur Beilegung des Schisma ein allgemeines Konzil und die Unterstellung der Päpste unter dasselbe verlangt habe. Ich möchte vermuten, daſs dies damit zusammenhängt, daſs Alexander V. Bettelmönch und unter burgundischem Einfluſs gewählt mit der Universität sehr bald in scharfen Konflikt gekommen ist durch seinen Erlaſs zugunsten der Bettelorden, und daſs sich anderseits Burgund durch seine Steuermaſsregeln seit 1410 für längere Zeit die Universität entfremdet hat. Dagegen hat der Sturz des burgundischen Regiments im August 1413 die Stellung des Hofes zu Johann XXIII. nicht mehr verändern können. Für sie war vielmehr, wie Schmitz richtig hervorhebt, der Gegensatz gegen Sigmund's Anspruch auf Leitung des neuen Konzils maſsgebend, um an Johann festzuhalten. Die Verträge Sigmund's mit Karl VI. haben dann, wie schon Lenz betont hat, dem Könige die Wege geebnet, das Konzil doch noch zu beschicken. Auſserdem aber muſs man hier meines Erachtens das Interesse in Betracht ziehen, welches die neue Regierung an dem Konzil darum nehmen muſste, weil die Wiederaufnahme der Sache des verstorbenen Jean Petit durch die burgundische Partei des Konzils zu erwarten stand. Eine aktive Beteiligung an der Beschickung der Synode war schon darum notwendig, weil z. B. die Universität ihre Gesandten von den einzelnen Fakultäten und Nationen hatte wählen lassen [1] und eben darum eine erhebliche Vertretung der burgundischen Partei sicher war. Solchen Wahlen konnte man nur begegnen, wenn man sich selbst energischer am Konzil zu beteiligen begann. In diesem Zusammenhang wird der bereits angeführte Erlaſs des Königs an die Universität vom 19. November 1414 (s. S. 242) von Bedeutung, der dem ersten Beschluſs der Universität um einige Wochen nachfolgt. — Schmitz weist dann übrigens nach, wie die königliche Regierung auf der Konstanzer Versammlung an-

---

1) Bulaeus V, 275.

dere Wege geht als die Kirche und Universität, indem sie sich von dem steten Gegensatz gegen Sigmund leiten läfst und auf Johann's Seite schlägt, bis ihr die Absetzung desselben den Boden entzieht und sie nun zu Benedikt VIII., dem alten Schützling der orléanistischen Partei übertritt, ihn während der Verhandlungen von Perpignan in seiner Hartnäckigkeit befestigt, aber freilich auch hier schliefslich durch den Narbonner Vertrag überwunden wird. Und doch hat dann schliefslich, wie bekannt, die Politik der Regierung über Universität und Kirche gesiegt und die französische Nation von der englischen und deutschen Nation weg[1] zu den Kurialen hinübergezogen.

Die Ursache dieser Wendung hat Lenz in seiner Schrift über Sigmund und Heinrich von England in dem gegen Frankreich gerichteten Bündnis dieser beiden Könige von Canterbury 1416 Aug. 16 erkannt. Die Geschichte dieses Bündnisses hat Caro auf Grund des von ihm in Nr. 31 neu veröffentlichten Materials in Nr. 32 abermals untersucht. Die neuen Urkunden sind auch zur Geschichte des Konzils teilweise von Belang[2], berühren aber allerdings mehr die politische Geschichte insbesondere Frankreichs und Englands. Hier ergiebt sich nun namentlich als sehr wahrscheinlich, dafs die Verbindung Sigmund's mit England gegen Frankreich nicht schon seit 1414 bestanden hat, sondern erst 1416 ziemlich rasch und wesentlich als Folge der vorangegangenen

1) Beiläufig sei erwähnt, dafs Schmitz, S. 13 zwar den usurpatorischen Charakter des Zustandekommens der Abstimmung nach Nationen festhält, aber auf Grund der bei v. d. Hardt 4, 1198 erwähnten „Constitutio quod nihil legi debeat nisi sit concordatum in nationibus“ für einen nachträglichen Beschlufs in dieser Richtung eintritt. — Als Gegner der Abstimmung nach Nationen hat Tschackert Ailli erwiesen (S. 204 u. 208): Ailli ist nur für Erweiterung des Stimmrechts eingetreten.

2) Unter anderem ist hier der Kompromifs König Sigmund's mit dem Kardinalskollegium wegen der Priorität von Reform oder Papstwahl zum ersteumal, mit dem Datum des 12. Juli 1417 veröffentlicht; bisher hatte nur die undatierte Gegenurkunde der Kardinäle vorgelegen. — Die Urkunde Karl's IV. vom 17. Juni 1369 im Anhang ist auch hier noch einmal als unbekannt veröffentlicht (s. dagegen Mosheim, de begh. 356 ff. und diese Zeitschrift VI, 140, Nr. 42).

Täuschung Sigmund's durch Frankreich erfolgt ist und daſs demgemäſs die Verbindung Sigmund's mit den beiden Staaten im Jahr 1414 nichts weiter als gewöhnliche, speziell im Hinblick auf das Konzil abgeschlossene Freundschaftsverträge waren. Dagegen vermag ich Caro durchaus nicht beizustimmen, wenn er meint, Lenz hätte die Einwirkung der politischen Verhältnisse auf das Konzil überschätzt; der Umschlag in der Entwickelung des letzteren seit 1417 sei lediglich durch die Überspannung von Sigmund's Einwirkung auf dasselbe zu erklären. Auch in andern Punkten, insbesondere in der Auffassung der Mission des Bischof von Winchester wird man weder Lenz widerlegt, noch Caro's Ansicht besser begründet finden können.

Die Politik des Kardinalkollegs während des Konzils vorzüglich in dessen Reformarbeit und in der zweiten Hälfte überhaupt verfolgt in sehr geschickter und lebendiger Weise Bernhardt (Nr. 34). Überall weist diese Schrift als das treibende Motiv die bodenlose Selbstsucht des Kollegiums nach, die grenzenlose Frivolität, mit der man kein Mittel verschmäht und in dieser äuſsersten Rücksichtslosigkeit allerdings oft in wahrhaft virtuoser Weise die geeigneten Mittel findet und handhabt: das wühlende Arbeiten unter dem Boden, die vollendete Obstruktionsmethode, das perfide Spielen mit neuen Schismen und die in diesen Kreisen bekanntlich bis auf den heutigen Tag übliche Art, darauf zu rechnen, daſs der Gegenpartei, mit der man unterhandelt oder streitet, mehr an der Kirche und ihrem Wohl gelegen sein werde, als der Leitung der Kirche selbst und daſs man daher ruhig auf dieses Interesse spekulieren und seinerseits lieber alles in die Brüche gehen lassen könne, wenn die verlangten Zugeständnisse nicht gemacht werden. — Zu bedauern und zu verwundern ist, daſs Bernhardt die Arbeit von Lenz nicht gekannt, jedenfalls nicht benutzt hat und daſs ihm darum die Verbindung des französischen wie des Kardinalsinteresses in einem Mann wie Ailli entgangen ist. Gerade dadurch wäre die Politik des Kollegiums seit Ende 1416 noch klarer geworden [1].

1) Merkwürdigerweise sieht Bernhardt auch in der „Reformation

Für die Reformarbeit des Konzils hatte schon Hübler die hohe Bedeutung der Capita agendorum hervorgehoben, die unter Zabarella's Namen gingen. Nachdem aber schon Steinhausen an der Abfassung durch Zabarella Zweifel erhoben hatte, hat Lenz (Nr. 15. S. 86, n. 1) Ailli als Verfasser wahrscheinlich gemacht und Tschackert (in Nr. 18) hat dann diese Vermutung auf Grund handschriftlicher Zeugnisse zur Gewifsheit erhoben. Während aber Lenz die Entstehung der Schrift in die Zeit vor dem Konzil Johann's XXIII. 1412 ansetzte, läfst Tschackert in dieser Zeit nur den ersten Entwurf dazu entstehen, setzt aber die letzte Redaktion zwischen Mai 1413 und November 1414 und sieht in ihr eine Umarbeitung behufs Vorlegung auf dem Konstanzer Konzil. Auf Grund dessen ist Ailli's Bedeutung für die Konstanzer Reform erheblich gesteigert, dadurch aber wieder herabgesetzt worden, dafs Tschackert (Nr. 6. S. 273, n. 2) die nicht unbedeutende Abhängigkeit des Ailli'schen Reformprogramms von den Forderungen Heinrichs von Langenstein erwiesen hat.

Eine Episode aus der Geschichte des Konzils behandelt auch Höfler: den Streit der Polen und Deutschen auf demselben (Nr. 35). Er hebt dabei hervor, wie die beiden grofsen slavischen Nationen, Cechen und Polen, beide aus verschiedenen, jede aber aus nationalen Gründen mit dem Konzil im höchsten Grad unzufrieden sind, wie dann aber die kirchliche Entwickelung der beiden Völker nach dem Konzil auseinandergeht, indem sich in Polen die kirchlichen Verhältnisse auf Grund einer nationalen kirchlichen Bewegung rasch sehr erheblich konsolodieren, während infolge der husitischen Bewegung in Böhmen sich alles aufzulösen droht.

Die Schrift von Fabisz (Nr. 37) über die Stellung der Polen zum Schisma und den Konzilien legt in einem zum Teil höchst barbarischen Latein die korrekte Haltung der Polen zu den „legitimen“ d. h. römischen Päpsten dar und

K. Sigismund's“ noch eine Schrift, die auf des Königs Veranlassung in Konstanz verbreitet worden sei!

entschuldigt die leidige Thatsache der Anerkennung der beiden „schismatischen Pseudopäpste“ Alexander's V. und Johann's XXIII. durch die katholische Nation mit der völligen Verwirrung, in der sich Europa damals befunden. Auch die Hintansetzung der „gebührenden Unterwerfung unter den Papst“ auf dem Konstanzer Konzil hat ihren Grund nur in dem übergroſsen Eifer für die kirchliche Einheit.

Über Zimmermann (Nr. 36) s. diese Zeitschrift VI, 135, Nr. 33: der Widerspruch des Verfassers gegen Hübler's Beweis, daſs Martin V. das Dekret Sacrosancta anerkannt habe, hat mir nicht eingeleuchtet.

B. Wiclif, Hus und der Husitismus bis zu den Kompaktaten.

1. **The English Works of Wyclif,** hitherto unprinted. Edited by F. D. Matthew. Published for the early English text Society. London 1880. (LI u. 572 S. 8°.)

2. **Johann Wiclif's** Lateinische Streitschriften. Aus den Handschriften zum erstenmal herausgegeben, kritisch bearbeitet und sachlich erläutert von Rud. Buddensieg. Mit einer Schrifttafel. Leipzig 1883. (C u. 840 S. gr. 8°.)

3. **R. Buddensieg,** Studien zu Wiclif (in Zeitschr. f. histor. Theol. 1874, S. 293—342. 501—543; 1875, S. 3—37).

4. —, Johann Wiclif und seine Zeit. Zum 500jährigen Wiclifjubiläum, 31. Dezember 1884 (in den Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 8 u. 9). Halle, Niemeyer, 1885. (214 S. 8°.)

5. ***Pennington,** John Wiclif, life and times. London 1883.

6. ***L. Delplace,** Wyckliffe and his teaching concerning the primacy: taken from state papers (in Dublin Review 1884, Januar, S. 23—62).

7. ***Montagu Burrows,** Wiclifs Place in history. Three lectures delivered before the University of Oxford 1881. London 1882. (VI u. 129 S.)

8. **Johann Loserth,** Hus und Wiclif. Zur Genesis der husitischen Lehre. Prag und Leipzig 1884. (X u. 314 S. 8°.)

9. —, Neuere Erscheinungen der Wicliflitteratur (in Sybel's histor. Zeitschr., Bd. LIII, N. F. XVII [1885], S. 43—62).

10. **Johann Loserth**, Zur Verpflanzung der Wiclifie nach Böhmen (Mitteilungen des Vereins f. Geschichte d. Deutschen in Böhmen XXII, 220—225).
11. ***Leger**, Jean Hufs et les Hussites d'après les nouveaux documents (Bibliothèque universelle 1879 Jan., März, Mai).
12. ***A. H. Wratislaw**, John Hus. The commencement of resistance to papal authority on the part of the inferior clergy. New-York und London 1882. (VIII u. 408 S.)
13. **Ernest Denis**, Huss et la guerre des Hussites. Paris 1878. (XII u. 506 S. gr. 8°.)
14. **J. Loserth**, Beiträge zur Geschichte der husitischen Bewegung. III. Der Tractatus de longaevo schismate des Abtes Ludolf von Sagan, mit einer Einleitung, kritischen und sachlichen Anmerkungen herausg. (Archiv f. österr. Gesch. LX, 343—561).
15. **Joh. Koller**, Worin äufserte sich am deutlichsten das Wesen des Husitismus und wie verhielten sich die Deutschstädte Mährens zu demselben (bis 1438)? (Programm des deutschen k. k. Staatsobergymnasiums in Olmütz, 1883 u. 1884, 36 u. 34 S. gr. 8°).
16. **Sello**, Die Einfälle der Husiten in der Mark Brandenburg und ihre Darstellung in der märkischen Geschichtschreibung (Zeitschr. f. preufs. Gesch. u. Landeskunde 1882, XIX, 614—666).
17. **Liber cancellariae Stanislai Ciolek.** Ein Formelbuch der polnischen Königskanzlei aus der Zeit der husitischen Bewegung, herausg. von J. Caro (Archiv für österr. Gesch. [XLV, 1871, S. 319—545 und] LII, 1875, S. 1—273, auch separat).
18. **Friedr. v. Bezold**, König Sigmund und die Reichskriege gegen die Husiten. 3 Bde. München 1872, 1875, 1877. (156 u. 168 u. 178 S. 8°.)
19. **W. Wladiwoj Tomek**, Johann Žižka. Versuch einer Biographie desselben. Übersetzt von Dr. V. Prochaska. Prag 1882. (246 S. 8°.)
20. ***Menzik**, Ein Lied über die Annahme des Kelchs (in Časopis musea králorstoí českeho [1879], Bd. LIII).

Für Wiclif ist zunächst das Material in gröfserem Mafsstab zugänglich gemacht worden. Was von englischen Schriften desselben noch nicht gedruckt war, hat Matthew (Nr. 1) veröffentlicht. Der Ertrag dieser Publikation ist nach Buddensieg (DLZ. 1881, II, 921) mehr für die Sprachgeschichte bedeutsam. Bei vielen der Schriften ist auch die Abfassung durch Wiclif sehr fraglich, bei manchen nicht viel mehr als eine willkürliche Annahme — nicht des Her-

ausgebers, der hier vielmehr sehr kritisch zu Werke geht, sondern der Handschriften. Von erheblicher Bedeutung dagegen ist Buddensieg's Ausgabe der noch ungedruckten lateinischen Streitschriften, im ganzen 26. Zwar waren alle, mit Ausnahme einer einzigen von Shirley in den Handschriften nachgewiesen und von Lechler benutzt worden. Aber einen Einblick in die Zusammenhänge und Entwickelung dieser Polemik hatte man bisher doch kaum gewinnen können. Buddensieg's Ausgabe ist ausgezeichnet durch gröfste Sorgfalt, Gründlichkeit und Vollständigkeit: es ist sehr erfreulich, dafs die durch Buddensieg's Bemühungen ins Leben gerufene englische Wiclifgesellschaft nun endlich auch die letzten noch nicht gedruckten Werke Wiclif's herausgeben will und dabei Männer wie Buddensieg und Loserth in ihren Dienst gezogen hat.

Auch die Wiclifforschung hat Buddensieg gefördert. In seinen ersten Studien (Nr. 3) hat er in den Hauptsachen überall die Gleichheit der Resultate seiner Forschung mit derjenigen Lecher's konstatiert, dagegen in einzelnen Punkten (namentlich Geburt, Doktorat in der Theologie, Mitgliedschaft des Parlaments von 1366) abweichende Resultate begründet. In jüngster Zeit ist dann Buddensieg zu einer Gesamtbiographie Wiclif's fortgeschritten (Nr. 4), einer vortrefflichen auch in der Form ausgezeichneten Darstellung. Ihr Unterschied von der viel umfangreicheren Arbeit Lechler's liegt wohl besonders darin, dafs Buddensieg Wiclif nicht vorzugsweise in der Gesamtentwickelung der Kirche sondern vielmehr in der Entwickelung des englischen Staatswesens, der englischen Kultur, der sozialen Zustände Englands in jener Zeit zu fassen sucht, ohne Zweifel ein Vorteil, der es ihm ermöglicht hat, eine Darstellung zu geben, die den Wurzeln der Kraft und des Auftretens Wiclifs überhaupt noch näher kommt[1]. Denn der

1) Aufser den Arbeiten, die Buddensieg nennt, und denen, die ich VII, 115, Anm. 3 zusammengestellt habe, sind für die sozialen Verhältnisse Englands vor und nach Wiclif's Zeit von Interesse auch v. Ochenkowksi, Die wirtschaftliche Lage Englands am Schlufs des Mittelalters (1879), bes. S. 13—24. Auch in den Auf-

Einfluſs der festländischen kirchlichen und theologischen Entwickelung auf Wiclif ist im ganzen ein sehr unerheblicher gewesen, während der im weitesten Sinn nationale Charakter seines Werks auf Schritt und Tritt hervorleuchtet. — Die weiteren Arbeiten über Wiclif sind mir nicht zugänglich gewesen: ich kenne sie nur aus Buddensieg und Loserth (Nr. 9 und vgl. meine Nachrichten VII, 485, Nr. 56).

Der Übergang von Wiclif zu Hus wird gemacht durch das ausgezeichnete Buch von Loserth (Nr. 8). Die bedeutendsten Ergebnisse desselben sind wohl, 1) daſs die ganze religiöse Bewegung vor Hus in Böhmen — die übrigens noch nie so vortrefflich dargestellt worden ist — durchaus kirchlich gewesen ist, sich nirgends im Punkt der Lehre oder des Kultus der Kirche entgegengestellt hat und 2) daſs Huſs von seinen „Vorläufern" gänzlich unberührt geblieben ist, daſs vielmehr 3) die ganze Wendung bei ihm ausschlieſslich durch die „Wiclifie" bedingt war, ja daſs diese erst die tiefe allgemeine Erregung in Böhmen hervorgebracht und der Mittelpunkt der Kämpfe geworden und geblieben ist. Die Frage wann und durch wen die theologischen Schriften Wiclifs — denn sie allein und nicht die früher nach Böhmen gekommenen philosophischen, haben jene Bewegung veranlaſst — aus England nach Böhmen gebracht worden sind, hat Loserth mit besonderer Sorgfalt erwogen. In der Abhandlung Nr. 10 gewinnt er das Resultat, daſs

[illegible] von Jusserand, La vie nomade et les routes d'Angleterre au moyen âge (XIV s.) (Revue histor. 1882, XIX, 265 ff. u. XX, 1 ff.) [illegible] kulturgeschichtliches Material, das sowohl die Gegenstände der Wiclif'schen Polemik als auch die Agitation Wiclif's selbst mannigfach illustriert. Unter den „fahrenden Leuten" Jusserand's treten nicht [illegible] Bettelmönche, Ablaſskrämer, Reliquienhändler, sondern auch die Wiclif'schen Reiseprediger auf. Das Werk von J. E. Th. Rogers, Loci e libro veritatum. Passages selected from Gascoigne's theological dictionary illustr. the condition of church and state 1403 [illegible] with an introduct W. facs. Oxford 1881. (254 S. 4°) [illegible] bekommen können. Herr Dr. Buddensieg macht mich [illegible] desselben in der Academy vom 11. Juni 1881 aufmerksam.

Hieronymus von Prag jedenfalls einer der ersten und Hauptvermittler gewesen ist. Sehr interessant ist nun der Nachweis, wie auch die Zeitgenossen, Freunde und Gegner, als den Mittelpunkt der Bewegung, die daraufhin in Böhmen beginnt, durchaus die „Wiclifie" ansehen, die Frage ob Wiclif rechtgläubig oder Ketzer sei; wie dann erst allmählich seit den zwanziger Jahren das Wort Hussit aufkommt und den Namen Wiclifit mehr und mehr verdrängt. Die einzelnen Stadien des Kampfes weist dann Loserth geradezu in der Stellung Hussens zur Wiclife nach. In der Zeit des Streits um Wiclif 1403—1409 ist Hus von diesen Schriften bereits beeinflufst: schon ganze Wendungen und Sätze nimmt er aus Wiclif's Schriften auf, fufst auch z. B. in der Angelegenheit des heiligen Bluts in Wilsnack auf ihm. Seit dem Sieg des Čechentums an der Universität 1409 dagegen tritt Hus aus seiner vorsichtigen Haltung hervor und stellt sich offen an die Spitze der Wiclifiten. Von da an sind seine Schriften nur noch Auszüge aus Wiclif, und der Nachweis, in welchem Mafs das der Fall ist, ist geradezu verblüffend. Nicht einen einzigen originalen Gedanken führt Hus vor und doch kann Loserth, der die betreffenden Schriften Wiclif's meist nur handschriftlich hatte benutzen können, bereits mitteilen (Nr. 9), dafs durch Buddensieg's Publikation der Umfang der Entlehnungen noch erheblich vermehrt werde. Auch in der Zeit, da nicht mehr die Wiclifie, sondern das Papsttum Gegenstand des Kampfes ist, von 1411 an, wird dies nicht anders: der Kampf wird geführt mit Wiclif's Waffen, dessen Schriften werden wörtlich abgeschrieben. Endlich gipfelt die Darstellung darin, dafs auch in Konstanz Hus nicht um seiner eigentümlichen Ketzerei willen, sondern durchaus als Wiclifit verurteilt worden sei.

Durch Loserth's Buch sind die älteren Meinungen über das Verhältnis von Wiclif und Hus abgetan. Das Buch von Denis (Nr. 13) hat gerade hierüber Ansichten entwickelt, die Loserth zu dem Urteil berechtigen, dafs der Verfasser die Schriften keines der beiden Männer gelesen haben könne. Denis ist Franzose, schreibt aber mit einem

Eifer für die čechische Bewegung, als ob er selbst Čeche wäre und versichert zum Schlufs diese Nation der glühenden Sympathieen, welche die Nachkommen der ersten siegreichen Verteidiger der Freiheit in Frankreich finden. Vorläufig wäre es vielleicht besser gewesen, wenn er weniger glühende Begeisterung und mehr eigene Forschung an sein Buch gewandt hätte: dasselbe stützt sich fast durchaus auf die deutsche und čechische Forschung, es ist sehr breit, wenig scharf und nicht ohne verkehrte Ansichten, mag aber für Frankreich als einzige neuere Gesamtdarstellung des Husitismus immerhin brauchbar sein.

Für die weitere Geschichte der wiclifitischen und husitischen Bewegung hat Loserth im Anhang seines gröfseren Buchs manches wertvolle ungedruckte Stück veröffentlicht. Er hat aber auch in der Arbeit über Ludolf von Sagan (Nr. 14) einen eigenen Beitrag dazu gegeben. Ludolf's Traktat, von Palacky entdeckt und wegen seines schroff deutschen und darum auch schroff katholischen Standpunkts ungünstig beurteilt, hat schon bei Aschbach und nun auch bei Loserth, der ihn zum erstenmal vollständig herausgiebt, bessere Beurteilung gefunden. Loserth giebt auch eine Biographie des Mannes samt einer Übersicht über seine litterarischen Leistungen. Die Darstellung seines Lebens wird zugleich zur Schilderung der bezeichnenden Zustände, welche in Ludolf's Kloster (Augustiner Chorherren in Schlesien) herrschten, ehe unter Ludolf's eigener Mitwirkung 1383 die Reform eingeführt und das Kloster unter seiner Abtsregierung (seit 1394) auf eine blühende Höhe gebracht wurde. Der Traktat selbst ist bald nach Beendigung des Schismas begonnen und ursprünglich nur auf eine Geschichte des letzteren angelegt, wurde aber viel weitläufiger bis 1422 weiter geführt und so zugleich zu einer Schilderung der husitischen Bewegung. Im Anhang veröffentlicht Loserth auch Auszüge aus Ludolf's Schrift Soliloquium de schismate.

Ohne selbständigen Wert ist Koller's Schrift (Nr. 15): inbezug auf den rein nationalen Charakter der husitischen Bewegung — denn ein religiöses Moment will er in derselben gar nicht erkennen — schliefst sie sich dicht an

Höfler an, und die sozialen Verhältnisse des Husitentums hat der Verfasser zum grofsen Teil, ohne es zu sagen, wörtlich aus Bezold abgeschrieben.

Die Ausdehnung des Husitentums in die benachbarten Länder, namentlich die Spuren husitischer Sympathieen sind in verschiedenen Arbeiten verfolgt. Sehr sorgfältig hat sie Haupt[1] für Franken gesammelt; für Süddeutschland überhaupt hat v. Bezold im dritten Bändchen seiner Darstellung der Husitenkriege (Nr. 18) manches hervorgehoben. Für die Mark Brandenburg weist sie Sello nach (Nr. 16), über die Einflüsse des Husitentums auf Polen sind die Arbeiten von Loserth und Prochaska zu vergleichen, von denen ich Bd. VII, S. 485, Nr. 56 kurze Nachricht gegeben, aufserdem aber die Veröffentlichungen von Caro (Nr. 17), in welchen sich sehr wertvolle Urkunden zur Geschichte des Verhältnisses der polnischen Parteien zu König Sigmund wie zum Husitentum finden.

Für die Husitenkriege endlich hat v. Bezold (in Nr. 18) seiner Kulturgeschichte des Husitentums ausgezeichnete Beiträge folgen lassen. Es möge genügen, diese eine Arbeit zu nennen, da die Husitenkriege als solche nicht in diese Übersicht gehören[2]. Spezielles kirchengeschichtliches Interesse bietet daraus insbesondere in Bd. III die Untersuchung über den Beheimsteiner Vertrag vom Februar 1430, der die Grundlage des Geleites für die Husiten zum Baseler Konzil und so auch der Auseinandersetzung mit den Böhmen auf Grund gleicher Bedingungen geworden ist (S. 46 ff.), sowie die Schilderung der allmählichen Anbahnung dieser Wendung auf der einen Seite durch die furchtbaren Schläge gegen die Kirche, auf der andern durch das Elend und die innere Zerrissenheit, die der Krieg über Böhmen gebracht.

---

1) „Die religiösen Sekten vor der Reformation in Franken" 1882. Die Schrift wird im dritten Abschnitt noch besonders erwähnt werden.

2) Auch die Biographie Žižka's von Tomek (Nr. 19) behandelt vorzugsweise die kriegerische Thätigkeit des Husitenführers.

C. Das Baseler Konzil.

1. **Otto Richter**, Die Organisation und Geschäftsordnung des Baseler Konzils. Leipziger Diss. Leipzig 1877. (36 S. 8°.)
2. **J. Vaesen**, Un projet de translation du concile de Bâle á Lyon en 1436 (in Revue des questions historiques XVe année 1881, T. XXXI, p. 561—568).
3. **E. v. Muralt**, Urkunden der Kirchenversammlungen zu Basel und Lausanne (Anzeiger f. Schweizer Gesch. N. F. XII, 1880, Nr. 5).
4. **Th. v. Liebenau**, Verhandlungen des Konzils von Basel. Aug. 1432 (Ebd. N. F. XIII, S. 109—111).
5. **Frommann**, Kritische Beiträge zur Geschichte der Florentiner Kircheneinigung von 1439 (Jahrb. f. D. Theol. 1877, Bd. XXII, S. 529—598).
6. **Ad. Warschauer**, Über die Quellen zur Geschichte des Florentiner Konzils. Breslauer Dissert. 1881. (23 S. 8°.)
7. ***Sadov**, Bessarion de Nièce, son rôle au concile de Ferrara-Florence, ses œuvres théologiques et sa place dans l'histoire de l'humanisme. St. Pétersbourg 1883. (XX u. 282 S. 8°.)
8. **D. G. Monrad**, Die erste Kontroverse über den Ursprung des apostolischen Glaubensbekenntnisses. Laurentius Valla und das Konzil zu Florenz. Aus dem Dänischen von A. Michelsen. Gotha 1881. (277 S. gr. 8°.)
9. **Herm. Brefsler**, Die Stellung der deutschen Universitäten zum Baseler Konzil und ihr Anteil an der Reformbewegung in Deutschland während des 15. Jahrh. Leipzig 1885. (85 S. 8°.)

Der lebhaften Thätigkeit auf dem Gebiet der Geschichte des Konstanzer Konzils entsprach nicht eine gleiche Fülle von Arbeiten für das Baseler Konzil. Die Organisation und Geschäftsordnung desselben behandelt in sehr brauchbarer und gründlicher Weise O. Richter (Nr. 1), ein Seitenstück zu Siebeking's entsprechender Arbeit für das Konstanzer Konzil. — Vaesen veröffentlicht (in Nr. 2) Briefe über Bemühungen, die im Jahre 1436 aus Anlafs der Absicht Eugen's IV., das Konzil von Basel wegzunehmen, gemacht worden sind, um dasselbe nach Lyon zu ziehen: der König selbst hat den Anlafs dazu gegeben, die Stadt Lyon thut gleichfalls Schritte, aber umsonst. — E. v. Muralt (Nr. 3) berichtet über Handschriften mit bekanntem und unbekann-

tem Material zur Geschichte des Konzils in Basel, Lyon und Genf. Th. v. Liebenau giebt einige historische Notizen aus dem Urbarbuch von St. Urban im Luzerner Staatsarchiv.

Zur Geschichte der Griechenunion und des Florentiner Konzils hat Frommann (Nr. 5) in Fortsetzung seiner größeren Arbeit [1] neue Studien veröffentlicht. Es handelt sich um die Schätzung der Quellen, speziell um eine Auseinandersetzung mit Hefele über den Wert der griechischen Akten und des Syropul, von denen Hefele den letzteren, Frommann die ersteren für unzulässig und parteiisch erklärt. Es wird Frommann nicht schwer, seinem Gegner die Unbrauchbarkeit der griechischen Akten noch einmal nachzuweisen. Warschauer (Nr. 6) hat dann diese Quellen sowie die sogenannten lateinischen Akten von neuem untersucht. Inbetreff der griechischen Akten weist Warschauer zunächst nach, daſs sie weder von Dorotheos von Mitylene (besonders Frommann und ihm nach Hefele) noch von Bessarion (so wieder besonders Vast) verfaſst seien, daſs man überhaupt von keinem Verfasser, sondern nur von einem Abschreiber reden könne: es seien eben Aktensammlungen. Ihre Redaktion dagegen sei allerdings durchaus parteiisch, aber nicht im Interesse der Lateiner, sondern im Interesse des Kaisers: erst seit der Spaltung der Griechen in zwei Parteien vertreten sie energisch das lateinische Interesse, aber nur weil sich der Kaiser dieser Partei zuwende. Die einerseits unvollständige und nachlässige, anderseits parteiische, fälschende Art derselben wird gebührend ins Licht gesetzt [2]. Dagegen hält Warschauer die Protokolle in den lateinischen Akten trotz mancher Nachlässigkeiten und kurialistisch-parteiischer Züge für das zuverlässigste, was wir über das Konzil haben, die kurzen verbindenden Texte derselben dagegen für das schlechteste, durchaus papalistisch tendenziös. Für Syropul, dessen historische Kunst War-

1) Kritische Beiträge zur Florentiner Kircheneinigung 1872.

2) Auf ihnen beruht aber gerade Hefele's Darstellung ganz überwiegend.

schauer sehr hoch stellt, wird zwar natürlich die streng orthodoxe Parteistellung und leidenschaftliche Eingenommenheit gegen den Kaiser anerkannt, aber ebenso auch das Streben nach aufrichtiger Ehrlichkeit der Berichterstattung der Thatsachen. — Der Rest von Frommann's Arbeit behandelt spätere russische Quellen zum Florentinum, aus der Unionsperiode des 16. Jahrhunderts stammend, und sucht wenigstens einige Nachrichten darin auf ihren historischen Wert zu prüfen.

Die Rolle des Kardinals Bessarion auf dem Konzil schildert die Arbeit von Sadov, mit welchem Erfolg kann ich nicht sagen, da mir das Buch hier so wenig zugänglich war als die Monographie von Vast, Le Cardinal Bessarion etc., Paris 1879 [1]. In der Schrift von Fabisz (s. ob. S. 225, N. 37) ist die Partie über das Baseler Konzil interesselos [2].

Eine Episode aus der Zeit des Florentiner Konzils behandelt die Arbeit von Monrad (Nr. 8). Die Partieen, welche das Konzil selbst behandeln, sind ohne weiteren Wert: sie geben nur bekanntes und sind eine unnötige breite Einleitung zum Hauptthema. Denn Valla ist nach Monrad's Meinung auf die Kritik des Apostolikums geführt worden durch die Erklärung der Griechen, daſs ihnen dieses Symbol überhaupt unbekannt sei. Der Rest des Buches enthält manche Forschungen über die Schicksale Valla's in seinem Handel mit der Inquisition, der auf jene Behauptung hin erfolgt war, und bietet, wie ich schon in DLZ. bemerkt

1) Bezold (histor. Zeitschr. XLVI, 152 ff.) urteilt über letzteres Werk, daſs es viel schiefes und einseitiges enthalte, aber für die Lebensumstände Bessarions wohl auf lange hinaus abschlieſsend sein werde.

2) Die These des Konzils von der Superiorität des Konzils über dem Papst wird in einem eigenen Kapitel widerlegt mit folgenden Gründen: 1) quia continet contradictionem; 2) quia repugnat effatis s. scripturae; 3) quia rep. ss. patrum doctrinae; 4) q. r. praxi universalis ecclesiae; 5) q. r. decisionibus Rom. pontificum; 6) q. r. decretis legitimarum synodorum; praesertim vero 7) q. r. definitioni solemni novissimi sacrosancti concilii Vaticani. Warum fehlt q. r. rationi? Das hätte auch hübsch werden können.

habe, ein charakteristisches Bild von dem Zusammenstoſs zweier Strömungen: auf der einen Seite einen dummdreisten mönchischen Fanatismus, der historische Fragen, wie Fragen des Rechts, der Grammatik, Rhetorik und Dialektik vor das Inquisitionstribunal zieht, einfach weil sie dem widersprechen, was man auf diesen verschiedenen Gebieten als Herkommen bequem weiterschleppt; und auf der anderen Seite den charakterlosen aufgeklärten Humanismus, der mit dem Gefühl intellektueller Überlegenheit diesem Obskurantismus höhnisch entgegentritt und doch nicht den Mut hat, ihm gegenüber seine Überzeugung zu vertreten.

Eine sehr tüchtige Arbeit ist die von Breſsler (Nr. 9). Sie zeigt, welchen Wert das Konzil selbst wie die allgemeine Meinung in Deutschland auf die Teilnahme der Universitäten am Konzil gelegt habe, wie vollständig die letzteren in die konziliare Bewegung eingegangen sind und wie nur meist durch die ungenügenden Mittel, die Folge einer sorglosen Wirtschaft und Verwaltung der zum Teil reichen Fonds, die längere Zurückhaltung oder die vorzeitige Abberufung der Gesandten notwendig gemacht worden ist. Hier hat nur das gerade wenig reich dotierte Erfurt eine ehrenvolle Ausnahme gemacht, indem es sofort beim Ausbruch des Konflikts zwischen Papst und Konzil seine Gesandten zum letzteren schickt. Auch im zweiten Stadium 1437—1446, das durch die Frage der Neutralität beherrscht wird, stehen die meisten deutschen Universitäten aufseiten des Konzils und gegen die Neutralität. Aber es zeigen sich erhebliche Schwankungen, die Breſsler überall dahin zu deuten vermag, daſs die Theologen und Artisten entschieden für das Konzil, die Juristen dagegen für die Neutralität eintreten, die Mediziner, wie immer unselbständig, sich schlieſslich den Juristen anschlieſsen. Bei den Juristen ist das, wie Breſsler richtig hervorhebt, nicht etwa persönliche Liebedienerei gegen die Fürsten und ihre Neutralitätspolitik, sondern es erweisen sich für sie dieselben nationalen und staatlichen Tendenzen als maſsgebend, welche die Fürsten zur Neutralitätspolitik veranlaſst haben. Juristen sind die Erfinder der Neutralität und sie arbeiten auch durch dieselbe im Interesse des mo-

dernen Staats, indem sie der bloſsen Hauspolitik der Fürsten eine staatliche Richtung geben. Die Theologen, obwohl gleichfalls in groſsem Umfang die Ratgeber der Fürsten, bleiben doch die Vertreter der alten kirchlich-universalistischen Gedanken. Der dritte Abschnitt endlich verfolgt den Sieg der römischen Partei 1447f. auch an den Universitäten. Diese springen teils gesinnungstüchtig mit einemmal in das Lager des Siegers hinüber, teils haben sie die Wirkungen der mehr und mehr eintretenden Verstaatlichung zu empfinden, teils müssen sie sich, nachdem sie den römischen Kniffen und Chikanen eine Zeit lang Widerstand geleistet, den übermächtigen Thatsachen fügen. Breſsler kommt dabei auch auf die konziliare Theorie: ich muſs aber hier ähnlichen Widerspruch erheben, wie dem Buch Tschackert's gegenüber. Die Universitätsgelehrten waren eben nicht bloſs solche Theoriker, wie auch Breſsler trotz richtiger Andeutungen (z. B. S. 72) meint: schon die Thatsachen, die Breſsler selbst anführt, beweisen vielmehr, daſs sie nach lebendigeren Interessen handeln als nach bloſsen grauen Theorieen über kirchliches Recht und kirchliche Verfassung, die gar keine realen Gröſsen mehr sind. Die Theorieen dehnen sich auch bei ihnen je nachdem die Bestrebungen es verlangen, die das Leben mit sich bringt.

D. Geschichte und Statistik einzelner kirchlicher Gebiete Deutschlands.

1. **Gerits**, Zur Geschichte des Erzbischofs Johann II. von Mainz 1396–1419 (s. o. S. 223, Nr. 5).
2. **H. E. Huckert**, Die Politik der Stadt Mainz während der Regierungszeit des Erzbischofs Johann II. 1397–1419.
3. **H. Finke**, Der Straſsburger Elektenprozeſs vor dem Konstanzer Konzil (in den „Straſsburger Studien“ herausg. von Martin und Wiegand 1884. III, 101–112. 285–304. 402–430).
4. —, Die gröſsere Verbrüderung (confraternitas) des Straſsburger Klerus von 1415 (in der Westdeutschen Zeitschrift III [1884], S. 372–385).
5. **Roth von Schreckenstein**, Untersuchungen über den Geburts-

stand der Domherren zu Konstanz (Zeitschr. f. Gesch. d. Oberrheins XXVIII [1876], 1—37).

6. **Roth von Schreckenstein**, Die Zeitfolge der Bischöfe von Konstanz bis auf Thomas Berlower († 1496), (ebd. XXIX [1877], 260—294).

7. **Rohrer**, Archidiakonen und Kommissarien im Bistum Konstanz (Anz. f. Schweizer Gesch. 1882, N. F. XIII, 16—19).

8. **K. J. Glatz**, Beiträge zur Gesch. d. Landkapitels Rottweil a. N. (Freiburger Diözesanarchiv 1878, XII, 1—38).

9. ***N. Reininger**, Die Archidiakone, Offiziale und Generalvikare des Bistums Würzburg (Archiv des hist. Ver. von Unterfranken und Aschaffenburg XXVIII [1885], S. 1—265).

10. **Amrhein**, Beiträge zur Geschichte des Archidiakonats Aschaffenburg und seiner Landkapitel (Archiv des hist. Ver. von Unterfranken und Aschaffenburg XXVII [1884], 84ff.).

11. **Hub. Ermisch**, Mittel und Niederschlesien während der königslosen Zeit 1440—1452 (Zeitschr. d. Ver. f. G. u. A. Schlesiens 1876f. XIII, 1—72 und 291—342).

Die Schrift von Gerits habe ich schon oben besprochen. Die Regierung Johanns II. von Mainz ist darin nur in ihrer ersten Hälfte verfolgt. Die Dissertation von Huckert (Nr. 2) stellt gleichfalls die Zeit dieses Erzbischofs dar, aber fast ausschliefslich die politischen Beziehungen der Stadt. Für Strafsburg giebt Finke (Nr. 3) einen wertvollen Beitrag [1]: wir sehen zunächst die über alle Mafsen liederliche, raubsüchtige, betrügerische Verwaltung eines erwählten Bischofs Wilhelm's von Diest, der von kirchlicher Art auch nicht eine leise Spur besitzt; wie zuvor das Bistum Utrecht, das er bis 1393 verwaltet hatte, so wird jetzt das Strafsburger Bistum, sein Kirchengut, die bischöfliche Justiz, die kirchliche Zucht, selbst der äufsere Anstand [2] vollends in gänz-

1) Finke hatte die Sache schon in seiner Dissertation: „König Sigmund's reichsstädtische Politik" (Bocholt 1880, 130 S. 8°) S. 90—130 verfolgt. Die neue spezielle Arbeit (Nr. 3) zieht das archivalische Material noch reicher herbei und vermag so einige Seiten noch drastischer zu beleuchten.

2) Wilhelm hat sich auch die Tonsur nicht erteilen lassen, weil diese in den betreffenden Gegenden zu sehr der Verachtung ausgesetzt sei.

liche Auflösung getrieben. Alle Formen der päpstlichen Wirtschaft wiederholen sich hier in einem kleineren Raum, nur dafs noch die Anwendung der nackten Gewalt bei allen Erpressungen dazu kommt. Es ist bezeichnend, dafs schliefslich die Verschleuderung des Kirchenguts die Mafsregeln des Domkapitels — auch der Stadt Strafsburg — herausfordert: man beginnt mit einem Handstreich auf den Elekten und seiner Gefangennehmung 1415. Zum weiteren gemeinsamen Vorgehen aber wie zur Besserung der Zustände im Hochstift schliefst man sich in drei grofse Bünde zusammen, deren Wesen und Inhalt der Aufsatz Nr. 4 klar stellt. Der Prozefs kommt dann schliefslich vor das Konzil, das hier auch als der höchste Verwaltungsgerichtshof der Christenheit auftritt und das sogar noch eine Weile nach Martin's V. Wahl bleibt. Könige und Kardinäle mischen sich drein und bieten ein Bild unglaublichster Korruption, unablässigen Bestechens und Sich-bestechen-lassens, Feilschens, Bietens und Überbietens, bis schliefslich ein Kompromifs zustande kommt, der den lediglich ökonomischen Charakter der Interessen des Kapitels darthut. Die Erhebung des trefflichen Elekten zum Bischof durch Papst Martin V. schliefst das Bild in würdiger Weise ab.

Zur Geschichte des Konstanzer Domkapitels hat Roth von Schreckenstein in Nr. 5 Beiträge geliefert, deren erster namentlich nachweist, dafs die Liste der Konstanzer Domherren nicht, wie man meist behauptet, nur Herren aus dem Adel aufweist, dafs vielmehr der Altbürgerstand zwar um seiner kaiserlichen Haltung willen durch Innocenz IV. grundsätzlich zurückgedrängt und das Kapitel dafür den Andrang der Kurialen ausgesetzt worden sei (ebenso wie in Worms, Basel, Regensburg), dafs aber die Bürgerlichen in Konstanz niemals wie in anderen Kapiteln durch Statut oder faktisch ausgeschlossen worden seien. Die beigegebene Liste der bürgerlichen Mitglieder des Domkapitels von 1300 bis 1500 weist die bezeichnende Thatsache auf, dafs seit dem Konstanzer Konzil unter den bürgerlichen Kanonikern die Graduierten überwiegen. Der Inhalt des Aufsatzes Nr. 6 ist durch seine Überschrift genügend bezeichnet. Rohrer

in Nr. 7 will eher eine Anfrage stellen als selbst Beiträge liefern. Doch finden sich bei ihm auch einige Winke für die Frage, wann bischöfliche Kommissäre an Stelle der Archidiakonen die Visitation des Klerus überkommen haben: die Andeutungen, die er giebt, weisen für Konstanz auf die erste Hälfte des 15. Jahrhunderts. Natürlich ist hier für jedes Bistum eine andere Entwickelung anzunehmen. Zur Diöcese Konstanz gehört das Landkapitel Rottweil a. N. Glatz (Nr. 8) veröffentlicht u. a. die Bestätigung der 37 Statuten des Kapitels vom 15. März 1441 durch Bischof Heinrich, mit einem Anhang bis 1477, sodann eine 1441 gefertigte Liste der refectiones d. h. der Beiträge, welche die Kirchen des Kapitels zur Kapitelskasse zu entrichten haben, und die Anniversarstiftungen aus dem 14. und 15. Jahrhundert. — Nr. 9 zur Geschichte des Bistums Würzburg habe ich nicht bekommen, kann daher auch nicht einmal sagen, wieweit es speziell für unseren Zeitabschnitt dient. Über Nr. 10 vgl. VII, 336, Nr. 32.

Verhältnisse des Hochstifts Breslau und die kirchliche Lage Schlesiens schildert ein interessanter Aufsatz von Ermisch (Nr. 11): es ist ein Stück aus den nationalen Kämpfen zwischen Deutschen und Polen, wie den kirchlichen zwischen Kapitel und Bischof, Bischof und Metropolit. Bischof Konrad von Breslau ist der Vorkämpfer des Deutschtums gegen das Slaventum in Schlesien, die Seele aller schlesischen Unternehmungen in den Husitenkriegen, eifrig bemüht, alle Polen von den guten Pfründen seiner Kirche fernzuhalten. Aber wie er sich durch seinen energischen Polenhafs die systematische Verlästerung der polnischen Geschichtschreibung zugezogen hat, aus der ihn erst Ermisch mit Hilfe urkundlichen Materials wieder in das rechte Licht gesetzt hat, so hat ihm sein rücksichtsloses Eintreten für die deutsche und kirchliche Sache in grofse Schulden und dadurch in Streitigkeiten mit dem Kapitel verwickelt. Dieser Konflikt äufsert sich denn sofort auch in dem Verhältnis zu Papst und Konzil. Konrad hält zu Eugen IV., das Kapitel zum Konzil; die Hauptperson des Kapitels, der Dompropst Gramis ist selbst Mitglied des Konzils und Kollektor

liche Auflösung getrieben. ... Steuern in Böhmen und Wirtschaft wiederholen sich hi... Ablasses für die Griechen- nur dafs noch die Anwendung ... und Lebus. Ein mifslunge- Erpressungen dazu kommt. F... ... und seine Gelder hat lich die Verschleuderung d... ... Neue Konflikte, deren des Domkapitels — auch d... ... Geldes und die Abgren- fordert: man beginnt mit ei... zwischen Bischof und Ka- und seiner Gefangennehmung ... Fehden entwickeln sich samen Vorgehen aber wie ... an Polen an. Der Bischof Hochstift schliefst man sich ... dann aber die Regierung deren Wesen und Inhalt d... ... siegreich zu Ende, bis Prozefs kommt dann sch... ...riger Regierung stirbt. Sein auch als der höchste Ver... ...maligen Hauptgegner Peter auftritt und das sogar ... des Kapitels das Suffragan- Wahl bleibt. Könige ... ...bischof von Gnesen, das unter und bieten ein Bild un... ...ter Mitte des 14. Jahrhunderts Bestechens und Sich-b... ...und durch Konrad so gut wie und Überbietens, bis ... ...ber auch zu Nikolaus V. über- kommt, der den ledig... Kapitel bisher immer noch Be- teressen des Kapitels ... ...echt erhalten hatte. Nur sehr Elekten zum Bischof ... kirchlichen und finanziellen An- Bild in würdiger W...

Zur Geschichte d... von Schrecken... erster namentlich ... Domherren nicht, ... dem Adel aufweis..., um seiner kaiserlich... grundsätzlich zur... Andrang der Kurie... Worms, Basel, ... Konstanz niemal... oder faktisch a... Liste der bürge... bis 1500 weist ... Konstanzer K... Graduierten übe... ist durch seine ...

...e des Mönchtums.

... und seine Stiftungen. Köln 1883.

... Groote.

...sche vertalingen (in Verhandelingen ... Wetenschappen. Afdeel. Letterkunde ... (115 S. 4°]).

...samen Lebens (RE² II, 678—760).

...ick van het Fraterhuis te Zwolle. ... van het inwendig leven der frater- ... Mededeelingen der kon. Akademie van Letterkunde. 2de Reeks, deel IX, S. 4

...ard Zerboldt van Zutfen. Theolog. ... Amsterdam 1879. (150 S. 8°.)

Heinrich von Ahaus, Stifter der Brüder des gemein- in Deutschland (Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft Leben 1882. Bd. III, S. 38—48. 93—104).

Thomas a Kempis and the brothers of common edition. London 1884.

Hofmann, De broeders van het gemeene leven en de sche Klooster-Vereeniging (im Archief vor de ge- nis van het aartbisdom Utrecht 1875, Bd. II, S. 217—275; Bd. V, S. 80—152).

R. Acquoy, Het Klooster te Windesheim en zyn invloed. gegeven door het Provinciaal Utrechtsch Genotschap van sten en Wesenschappen. 3 Bde. Utrecht 1875, 1876, 1880. u. 386 u. 424 S. gr. 8°.)

Karl Grube, Litterarische Thätigkeit der Windesheimer Kongregation (Der Katholik 1881. Jahrg. LXI, S. 42—59).

Karl Hirsche, Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der Imitatio Christi nach dem Autograph des Thomas von Kempen. Zugleich eine Einführung in sämtliche Schriften des Thomas sowie ein Versuch zu endgültiger Feststellung der Thatsache, dafs Thomas und kein anderer der Verfasser ist. [Bd. I, 1873]. Bd. II, kritisch-exeget. Einleitung in die Werke des Thomas v. Kempen, nebst einer reichen Blumenlese aus denselben, auf Grund handschriftlicher Forschungen. Mit 15 Tafeln photolithogr. Nachbildungen handschriftlicher Stellen. Berlin 1883. (LXXXII und 504 S. gr. 8°.)

13. **J. F. Vregt**, Eenige ascetische tractaten afkomstig van de Deventertsche Broederschap van het gemeene Leven, in verband gebragt met het Boek van Thomas a Kempis „De navolginge" (Archief voor de geschiedenis van het aartbisdom Utrecht 1883, Bd. X, S. 341—498).

14. ***J. Becker**, Een brief van Johannes van Schoenhoven (in „De katholiek", Okt. u. Dez. 1884 und Febr. 1885. dl LXXXVI [Leiden 1884], S. 199—210. 352—361. dl LXXXVII [1885], S. 126—141).

15. **Karl Grube**, Johannes Busch, Augustinerpropst zu Hildesheim. Ein katholischer Reformator des 15. Jahrhunderts. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Windesheimer und Bursfelder Kongregationen. (Sammlung historischer Bildnisse.) Freiburg, Herder, 1881. (VI u. 302 S. gr. 8°.)

16. —, Die Legationsreise des Kardinals Nikolaus von Cusa durch Norddeutschland im Jahr 1451 (i. d. histor. Jahrb. der Görresges. 1880, I, 393—412).

17. —, Beiträge zum Leben und Schriften d Engelhus (ebd. 1882, III, 49—66).

18. **F. Dittrich**, Beiträge zur Geschichte der katholischen Reformation im ersten Drittel des 16. Jahrh. (Histor. Jahrbuch der Görresges. 1884, V, 319—398).
19. **H. Finke**, Zur Geschichte der holsteinischen Klöster im 15. und 16. Jahrh. (Zeitschr. der Ges. für Schleswig-Holstein-Lauenburgische Geschichte 1883, XIII, 143—248).
20. **Schieler, Mag.** Johannes Nieder aus dem Orden der Prediger-brüder. Ein Beitrag zur Kirchengesch. des 15. Jahrhunderts mit Unterstützung der Görresgesellschaft herausgegeben. Mainz 1885. (XVI, 423 S. gr. 8°.)
21. **G. E. Friefs**, Geschichte der österreichischen Minoritenprovinz (Archiv f. österr. Gesch., Bd. LXIV, 1, S. 79—245 und separat Wien 1882. [167 S. gr. 8°]).
22. **A. Wolff**, Das ehemalige Franziskanerkloster zu Flensburg (Zeitschrift der Ges. für Schlesw.-Holst.-Lauenb. Gesch. 1884, XIV, S. 157—198).
23. **Bizouard**, Histoire de St. Colette el des Clarisses en Bourgogne (Auxonne et Seurre) d'après des documents inédits et des traditions locales. Paris 1881. (296 S. 8°.)
24. **Apollinaire**, Étude sur la vie et les oeuvres de St. Bernardin de Sienne, franciscain de l'Observance. Paris und Poitiers 1882. (XVI u. 204 S. gr. 8°.)
25. **Siméon Luce**, Jeanne d'Arc et les ordres mendians (Revue des deux mondes 1881, Mai 1, S. 65—103).
26. ***Dabert**, Histoire de St. François de Paule et de l'ordre des Minimes. Paris 1875.
27. ***Rolland**, Histoire de St. François de Paule, fondateur de l'ordre des Minimes et de son convent de Plessis-les-Tour. 2. ed. Paris 1876. (404 S.)
28. **Kolde**, Die deutsche Augustinerkongregation und Johann von Staupitz. Ein Beitrag zur Ordens- und Reformationsgeschichte nach meistens ungedruckten Quellen. Gotha 1879. (XIV und 466 S. gr. 8°.)

Zur Geschichte der bedeutsamen religiösen Bewegung, die sich in unserer Epoche in den Niederlanden vollzogen und von da weiter verbreitet hat, sind eine Reihe ausgezeichneter Arbeiten erschienen.

Zunächst hat der Mann, von dem sie vornehmlich ausgegangen und ihre breite Strömung gewonnen hat, Gerhard Grote, eine einheitliche Darstellung auf Grund der reichsten Mittel und langjähriger durch mehrere Publikationen

bezeugter Arbeit durch das vorzügliche Werk Acquoys erhalten, in welchem auch das Verhältnis der beiden Stiftungen, die auf Gerhard's Wirken zurückgehen, vollkommen klar gestellt wird. Eine vielfach ansprechende und vollständige Darstellung des Lebens und Wirkens Gerhard's giebt auch Grube (Nr. 1); kürzer aber insbesondere durch seine genauen bibliographischen Nachweise vortrefflich ist die Skizze von Hirsche in dem Artikel Nr. 4. Aus dem Nachlaſs W. Molls und in dessen Auftrag hat J. G. R. Acquoy die Nr. 3 herausgegeben, eine höchst gewissenhafte und reiche Arbeit, welche die Übersetzerthätigkeit Grote's behandelt und von dessen zahlreichen Übertragungen alttestamentlicher Psalmen und ähnlicher biblischer Stücke, lateinischer Hymnen und Horen, sowie der „Horae de aeterna sapientia" Susos Proben mitteilt. —

Hirsche's Artikel ist aber vor allen Dingen eine vollständige Monographie über die Brüder des gemeinsamen Lebens: es ist nur zu bedauern, daſs sie in der RE² erschienen ist. Denn dahin gehört sie ihrem Umfang nach nicht. Sie ist weitaus das vollständigste und beste, was man bisher hatte, ausgezeichnet durch genaueste und umfassendste bibliographische Kenntnis wie durch sorgfältige Forschung und reichen Inhalt [1]. Daſs dabei mit Ullmann's Darstellung überall aufgeräumt, und der durchaus mittelalterliche Charakter des ganzen Wesens der Brüder überall hervorgehoben wird, ist noch besonders anzuerkennen.

In den Rahmen dieser vortrefflichen Arbeit fügen sich die übrigen. So die Abhandlung J. G. R. Acquoy's über die handschriftliche Chronik des Fraterhauses in Zwolle (Nr. 5), welche die Schilderung des inneren Lebens dieses Hauses und seiner Mitglieder, ihrer Askese und Arbeit, ihrer Thätigkeit als Abschreiber und Lehrer, als Seelsorger, als Organisatoren und Leiter auswärtiger Brüder- und Schwesterhäuser auf Grund der Chronik unternimmt und in allen Stücken mit der Arbeit Hirsche's zusammenstimmt, — ferner die noch unvollendete Urkundenedition Hofmann's (Nr 9),

---

1) Vgl. auch Möller in dieser Zeitschrift Bd. III, 136f.

auch die Arbeit Geesinck's, welche in ziemlicher Breite und nicht immer sehr scharf das Leben und insbesondere die Schriften Gerhard's von Zutphen vorführt, auch genauere Mitteilungen macht über die von Clarisse wieder entdeckte Handschrift von Gerhard's „Scriptum pro quodam inordinate gradus ecclesiasticos et praedicationis officium affectante". — Über die Gründung der ersten Brüderhäuser in Deutschland, Münster, Köln, Wesel, durch Hendrik Ahuys († 1439) wie über den Gründer selbst berichtet Schultze Genaueres in Nr. 7 [1].

Die Geschichte der Windesheimer Kongregation, welche durch die Arbeiten holländischer Gelehrten in den letzten Jahrzehnten immer weiter gefördert worden war, ist schliefslich durch Acquoy's grofses Werk (Nr. 10) fast zum Abschlufs gebracht worden. Auf Grund einer aufserordentlichen Kenntnis der handschriftlichen und gedruckten Quellen wird hier zunächst das Kloster Windesheim selbst, seine Gebäude, wie seine Einrichtung und Verfassung beschrieben, dann in eingehender und höchst interessanter Weise das innere Leben in demselben, die Askese und Devotion seiner Insassen in den charakteristischsten Vertretern vorgeführt. Der zweite Band giebt die Geschichte der Kongregation, ihre Arbeit auf dem Gebiet des Unterrichts und des Abschreibens, der Wissenschaft und besonders der Geschichtschreibung, der Kunst und der einzelnen Künste, ihren Glauben und Theologie, ihre Sitte und Ethik, die Eigentümlichkeit ihrer Frömmigkeit und ihrer Erbauungsliteratur, ihr Verhältnis zur Seelsorge, ihren Einflufs auf die Devotion der Zeit, namentlich durch Vermittelung der Imitatio, auf ihre Sitte und Sittlichkeit, dann das Wesen ihrer Reformthätigkeit und die Erfolge derselben in den Niederlanden und in Deutschland. Überall bietet die Arbeit eine aufserordentliche Bereicherung unserer Kenntnisse wie unserer Gesamtanschauung. Der dritte Band endlich enthält die Liste der Windesheimer

---

1) Das Buch von Jostes über Johannes Veghe, ein deutscher Prediger des 15. Jahrh., der zu den Brüdern des gemeinsamen Lebens gehörte, wird an anderem Teil besprochen werden.

Klöster und eine mit bewunderungswürdiger Sorgfalt gearbeitete Zusammenstellung der für jedes einzelne Kloster vorhandenen Quellen, Litteratur und aller Nachrichten darüber, die in Acquoys' Werk selbst vorkommen. Darauf folgen noch 100 Seiten Quellen, Quellenauszüge und -nachweise.

Grube's Arbeit über die litterarische Thätigkeit der Kongregation ist für einen weiteren katholischen Leserkreis berechnet, enthält jedoch selbständige Studien, geht aber nur bis zum Tod des Priors Wilhelm (1455). Das Werk von Hirsche über die Imitatio (Nr. 12) ist in seinem zweiten Bande schliefslich eine Art Monographie über die litterarische Thätigkeit des Thomas von Kempis geworden, die jedenfalls von grofsem Wert bleiben wird, obwohl durch Denifle die Undurchführbarkeit seiner Anschauung von der eigentümlichen Interpunktion der Schriften des Thomas erwiesen ist, und selbst wenn sich nach den Angriffen desselben Gelehrten Hirsche's Resultat über die Abfassung der Imitatio durch Thomas nicht behaupten liefse, eine Besorgnis, die übrigens bisher noch durchaus nicht fest gegründet ist [1]. Der Aufsatz von Becker (Nr. 14), dessen Kenntnis ich ebenso wie Nr. 3 der Güte Acquoy's verdanke, giebt „nur den Text des Briefs mit kurzem unbedeutendem Vorwort“ (im übrigen über Schoonhoven zu vergleichen Acquoy, Het Klooster etc. II, 318). Grube's Schrift über Johann Busch (Nr. 15) ist eine sehr brauchbare und frisch geschriebene Darstellung der Arbeit dieses bedeuten-

1) Die Frage nach dem Verfasser der Imitatio hat allmählich eine solche Menge von Werken und Abhandlungen hervorgerufen, dafs man Schwierigkeit hat, zu folgen. Aufserdem macht sich hier vielfach ein ermüdender Dilettantismus und in Werken wie Wolfsgruber's „Johann Gersen“ etc. eine Borniertheit oder einfache Fälschung der Thatsache breit, die nur abschrecken können, sich in diese Flut zu vertiefen. Ich habe über einiges kurz berichtet (Bd. VI, S. 137, Nr. 38 u. S. 609, Nr. 171) und verweise auf die orientierenden Aufsätze von Funk (Histor. Jahrb. der Görresges. II u. V) sowie insbesondere Keppler (Theolog. Quartalschr. LXII), auch Schultze in RE², Bd. XV, S. 598 ff. Dazu nenne ich den wenig bekannt gewordenen Aufsatz von Vregt (Nr. 13).

auch die Arbei[illegible] [illegible]enen Klosterreformators
und nicht imm[illegible] [illegible]ie Geschichte dieses Manne
die Schriften G[illegible] [illegible] beruhend. Nur verwei
Mitteilungen m[illegible] [illegible] den einzelnen Stationen vo
Handschrift vo[illegible] [illegible] und Schaffen und hat e
gradus ecclesia[illegible] [illegible]ieser Reformarbeit zu einem
Über die Grün[illegible] [illegible]. Infolge dessen bleibt hier
Münster, Köln. [illegible] [illegible] übrig. Ich vermisse insbeson-
über den Grün[illegible] [illegible] Gang, in dem diese Re-
Nr. 7[1]. [illegible] wie bei allen Klosterreformen

Die Geschi[illegible] [illegible] mit der ökonomischen Wieder-
welche durch [illegible] [illegible]ung der alten Grundsätze und
letzten Jahrzeh[illegible] [illegible] Wirtschaft und Verwaltung
schliefslich du[illegible] [illegible] erst hierauf ein Stück des gei-
zum Abschluſs [illegible] [illegible] nach dem andern sich erheben
ordentlichen Ke[illegible] [illegible] vor einigen Jahren in höchst
Quellen wird [illegible] [illegible] Lothringer Reform des 10. und
seine Gebäude, [illegible] dieselben Beobachtungen lassen
schrieben, da[illegible] [illegible]ll machen, und Busch's eigene
Weise das in[illegible] [illegible] mit aller wünschenswerten Klar-
votion seiner [illegible] [illegible] ist die dem Buch beigegebene
vorgeführt. I[illegible] [illegible] außerhalb der Windesheimer
gregation, ihre [illegible] [illegible] Busch geleitet und gefördert
Abschreibens, [illegible] weniger als 43, Benediktiner, Au-
schreibung, de[illegible] [illegible] und Prämonstratenser, der
und Theologie, [illegible] der Einfluſs der Windesheimer über
Frömmigkeit [illegible] hinausreicht[2]. Grube's Aufsatz
zur Seelsorge, [illegible] des Nikolaus von Cues 1451
mentlich dur[illegible] [illegible] Teil der Arbeit Busch's ins Auge,
und Sittlichk[illegible] [illegible]'s mit dem Kardinal und dessen Reise
die Erfolge [illegible] [illegible] von Salzburg über Würzburg und Erfurt
land. Überr[illegible] [illegible] und den niedersächsischen Städten und
reicherung u[illegible]
Der dritte B[illegible]

---

1) Das B[illegible] [illegible] 1881, Bd. VII.
Prediger des [illegible] [illegible] die beiden historischen Werke Busch's
[illegible]ens gehört, w[illegible] [illegible] monasteriorum quorundam Saxoniae und
[illegible] Chronicon Windesheimense im Lauf
[illegible] Ausgabe in den GQ. der Provinz Sachsen,
[illegible] werden.

[...] nach den Niederlanden. Die Schilderung des Ein-[...] den Cues überall auf die Reform von Klerus und [...]tum speziell der Bursfelder und Windesheimer gehabt [...]ist dann in die Schrift über Busch übergegangen. [...]nders erwähne ich noch die Angaben über Cues' Ablaſs-[...]riff, die Grube hier zur Ergänzung und Korrektur der [...]rigen Arbeiten über den Kardinal beibringt.

Zur Geschichte der Reform unter den Benediktinern [...] viel weniger gearbeitet worden. Auf handschriftliche [Q]uellen „Zur Geschichte der Bursfelder Kongregation, [...] Urkundenbuch für dieselbe 1462—1468" im Karls-[r]uher Archiv macht Falk aufmerksam[1]. In Nr. 17 giebt Grube Beiträge zum Leben und den Schriften des Diet-rich Engelhus, der an der kirchlichen Reform seiner Zeit beteiligt und von Einfluſs auf den Gründer der Bursfelder Kongregation Dederoth gewesen ist. Die Arbeit der Kon-gregation auf holsteinischem Boden schildert Finke[2]. Nicht als neue Forschung aber als Hinweis auf ältere vielfach vergessene oder unbekannt gebliebene Arbeiten zur Ge-schichte der italienischen Benediktinerreform nenne ich den Aufsatz von Dittrich (Nr. 18): derselbe gedenkt der reformierenden und reformierten Kongregation von Sta. Giu-stina in Padua (1412 durch den Venezianer Ludovico Barbo gestiftet) und ihres Einflusses weit über Italien und ebenso weit über den Benediktinerorden hinaus, sowie der Kongregation von Valladolid, einer direkten Abzweigung von Sta. Giustina. Doch hebt Dittrich selbst hervor, wie rasch diese reformierten Gebilde wieder zerfallen und wie elend die klösterlichen Zustände Italiens im Anfang des 15. Jahrhunderts gewesen sind.

Was die Geschichte der Reform unter den Bettel-orden betrifft, so sind hier zunächst die Dominikaner vorangegangen. Die Reihe der reformierten Frauenkonvente

1) Studien und Mitteilungen a. d. Benedikt-O. III, 332. S. auch die Andeutungen Grube's im Vorwort zu Nr. 1 über handschriftliches Material zur Benediktinerreform in Süd-Deutschland.

2) Vgl. diese Zeitschr. VI, 608, Nr. 169.

in Deutschland 1397—1468 hat Denifle zusammengestellt[1]. Nachdem dann ein Anonymus[2] auf die Thätigkeit des Nider (Formikarius) als Reformators im Orden aufmerksam gemacht, hat Schieler in Nr. 20 eine Monographie über diesen viel vergessenen Mann geliefert, die trotz mancher höchst naiver Anschauungen und trotz ihres streng katholischen Standpunkts als erste Darstellung der Wirksamkeit Nider's auf dem litterarischen Gebiet wie in der Kirche und seinem Orden verdienstlich ist.

Die Arbeit von Friefs (Nr. 21) zur Geschichte des Minoritenordens enthält für das 14. und 15. Jahrhundert relativ sehr wenig. Der gröfste Teil derselben bezieht sich auf die ältere Zeit des Ordens[3]. Dagegen haben die Monumenta Franciscana Bd. II[4] und die Analecta Franciscana der Väter von Quaracchi Quellen zur Geschichte der Reform veröffentlicht: erstere eine abgekürzte Sammlung von päpstlichen Verordnungen und Verfügungen der Generalkapitel aus dem Jahre 1451[5]; letztere eine bisher nur ihren Spuren nach bekannte Chronik der Strafsburger (oberdeutschen) Provinz und ihrer Reformation[6]. — Das Werk der Observanten in Holstein, ihre Reformen und Neugründungen verfolgt Finke (Nr. 19 vgl. oben); und die Arbeit von Wolf über das Franziskanerkloster in Flensburg (Nr. 22) geht auch auf die nach dem Konstanzer Konzil in demselben angestellten Versuche einer Reform im Sinn der Observanz ein. — Bizouard's Geschichte der h. Colette, der Hauptträgerin der Reformen unter den Klarissinen in Frankreich (Nr. 23), ist wissenschaftlich völlig wertlos, die Behauptung „nach ungedruckten Quellen" ist sehr kühn. Auch Apollinaire's Buch über einen der

1) Hist. polit. Bll. 1875, LXXV, 31 f. Anm.
2) Ebd. 1877, Bd. LXXIX, 26 f.
3) Vgl. Bd. VI, 133, Nr. 29.
4) S. diese Zeitschr. VI, 133, nr. 28.
5) Ich bin noch nicht zu einer näheren Untersuchung gekommen, wie sich dieselbe zu den Sammlungen im Firmamentum trium ordinum, Monumenta O. Min. etc. verhält.
6) S. meine Anzeige in Th. LZ. 1885, Nr. 16.

hervorragendsten Vertreter der Observanten und ihres Einflusses auf die Zeit, Bernardino von Siena d. A. (Nr. 24) ist legendenhaft und wertlos. — Dagegen haben diese beiden sowie andere Helden des reformierten Franziskanertums im 15. Jahrhundert sowie die von ihnen ausgehende eigentümliche sinnlich geformte Devotion, ihre volkstümliche Wirksamkeit vor allem in Frankreich während dessen grofsen politischen und nationalen Kämpfen, speziell die durch sie wesentlich mit veranlafste Erregung der religiösen Begeisterung und ihrer Verquickung mit der politisch-nationalen, wie sie ihren wunderbarsten Ausdruck in der Jungfrau von Orléans erhält, eine ausgezeichnete Behandlung erfahren in dem aufserordentlich interessanten Aufsatz von Siméon Luce (Nr. 25), dessen ungewöhnlich reicher Inhalt einer auch nur einigermafsen anschaulichen Wiedergabe an dieser Stelle widerstrebt.

Die Werke zur Geschichte des Stifters der Minimen, Franz von Paula, Nr. 26 und 27 habe ich nicht zu Gesicht bekommen.

Den Schlufs dieses Abschnittes bilde die bedeutendste Leistung auf diesem Gebiet der bettelmönchischen Reform, das Buch von Kolde über die deutsche Augustinerkongregation. Sie hat zum erstenmal das noch gänzlich unbebaute Feld der Geschichte der Reform unter den Augustinereremiten bearbeitet und damit zugleich zuerst auf protestantischer Seite auf die hervorragende Wichtigkeit dieser Reformen unter den Bettelorden hingewiesen. Es genügt dieses Buch, das ja längst eingebürgert ist, hier zu nennen und darauf hinzuweisen, dafs es auch für die Geschichte des religiösen Lebens im 15. Jahrhundert bedeutsam und seiner Zeit zu erwähnen sein wird.

[15. Juli 1885.]

ANALEKTEN.

1.

Zum Wormser Konkordat.

Von

Dr. Georg Wolfram in Strafsburg.

Nach allen Seiten hin ist während der letzten Jahre die Bedeutung des Wormser Konkordates sowie die Stellung der Könige zu dieser wichtigen Urkunde und zu den Bischofswahlen ihrer Zeit untersucht worden. Burgund und Italien war bei diesen Arbeiten meist aufser Betracht geblieben; um so verdienstvoller ist die jüngst erschienene Arbeit von Reese: „Die staatsrechtliche Stellung der Bischöfe Burgunds und Italiens unter Friedrich I.“ (Göttingen 1885). Allerdings setzt dieselbe erst mit Friedrich I. ein, doch wird sich wesentlich Neues für die einschlägigen Fragen aus der Untersuchung früherer Zeiten kaum ergeben: Lothar und Konrad kümmerten sich, soweit ich das Material übersehe, gar nicht um die geistlichen Wahlen aufserhalb des deutschen Königreichs. Reese beginnt seine Arbeit mit staatsrechtlichen Untersuchungen über die Reichsstandschaft der Bischöfe und Äbte und sucht den Umfang der vom Reiche getragenen Lehen abzugrenzen. Uns interessieren hier vor allen die zugleich kirchenrechtlichen Fragen und die Stellung Friedrich's zu denselben.

Über die Folge von Investitur und Konsekration kommt Reese zu dem Resultate: Friedrich I. hat in Burgund und Italien nicht versucht, die Belehnung der Weihe vorangehen zu lassen, und unmöglich können wir mit Otto von Freising die Gleichstellung der burgundischen Bischöfe mit den deutschen als Pro-

gramm der kaiserlichen Politik ansehen. Es ist nun zuzugestehen, dafs sich wider Erwarten durch Reese's sorgfältige Untersuchungen herausgestellt hat, dafs Friedrich in Burgund ganz wie früher die Konsekration der Investitur vorangehen läfst. Aber es erscheint doch von vornherein gewagt, mit Annahme dieser Thatsache zugleich die Absicht einer Änderung der Verhältnisse gegen den ausdrücklichen Bericht Otto's von Freising leugnen zu wollen. Sollte das kirchenpolitische Programm des Kaisers, welches Otto mit seiner Anführung des Konkordates giebt, nur in der Phantasie des Bischofs bestanden haben, sollte dieser kaiserlicher gewesen sein als der Kaiser selbst?

Vergleichen wir mit Otto's Äufserungen über die Handhabung des Konkordates in Italien und Burgund seine Auffassung über die Stellung des Kaisers zu den zwistigen Wahlen. Da giebt er gelegentlich des Magdeburger Bischofsstreites als Inhalt des Konkordats an [1]: der Kaiser kann bei zwiespältigen Wahlen irgend einen Dritten nach dem Rate seiner Getreuen einsetzen. Derselben Meinung ist auch Friedrich, wie aus einem Brief an das Kapitel von Cambrai hervorgeht [2], trotzdem macht er keinen Gebrauch von dieser Mafsregel. Ich habe das so zu erklären gesucht und hierfür auch Zustimmung gefunden [3], dafs der Kaiser zunächst theoretisch gewisse Rechte in Anspruch nimmt, die er, wenn sie der Anschauung der Zeitgenossen allmählich geläufig geworden sind und seine Macht eine ausreichende ist, wohl auch in die Praxis umzusetzen gedenkt. Die Handhabung der Investitur in Burgund scheint mir hierfür ein neuer Beweis zu sein. Auch hier haben wir nicht nur den Ausspruch des Hofhistorikers, auch in einem Protokoll der kaiserlichen Kurie heifst es: quod cum Lausannenses electi a sola manu imperiali regalia accipere semper consuevissent [4], obwohl sich nirgends eine der Konsekration voraufgehende Investitur in Lausanne nachweisen läfst. Wir werden hiernach Otto von Freising's Worte nicht ohne weiteres verwerfen dürfen und nehmen an, dafs in der That der Kaiser ein Investiturrecht vor der Konsekration theoretisch beanspruchte. Sehen wir hierzu noch, dafs in zwei Fällen [5] die

---

1) Otto Fris. gesta II, 6.

2) Bouquet XVI, 695.

3) Rezension von Prof. Bernheim, Deutsche Litteraturzeitung 1884, Nr. 17.

4) Allerdings wird dies als Ausspruch Roger's v. Lausanne, der seine Reichsunmittelbarkeit wieder erlangen will, angeführt. Aber da der Bischof von Strafsburg, jedenfalls Vorsitzender der Kurie, diesen Verstofs gegen das Konkordat mit in das Protokoll aufgenommen hat, so scheint das Hofgericht diese Meinung acceptiert zu haben.

5) Den einen Fall in Vienne führt Reese selbst an p. 31, n. 7.

Belehnung von Friedrich Bischöfen erteilt wird, die noch nicht die Weihe empfangen haben, so sind das bereits Versuche, die Theorie in die Praxis umzusetzen.

Weiter ist der Kaiser auf dieser Bahn bereits in Italien vorgeschritten, wo ihm ein vieljähriger Aufenthalt die Durchführung seiner Ideen eher ermöglichte; denn nicht nur in zwei Fällen, wie Reese angiebt (p. 106), hat hier Friedrich die Investitur der Weihe voraufgehen lassen. Aufser in Ravenna und Aquileja folgt in Trient wohl stets der Wahl zunächst die Regalienbelehnung. Wenn der electus von Perugia eine confirmatio seiner Besitzungen und Rechte erhält, so ist, wie Reese selbst gezeigt hat, dieser Ausdruck der investitura gleichbedeutend. Weilen die Gewählten von Citta di Castello und Gubbio gleichzeitig mit dem von Perugia in Belehnungsangelegenheiten am kaiserlichen Hofe, so dürfen wir auch sicher für sie eine Regalienverleihung, mag diese einen Umfang gehabt haben, welchen sie wolle, vor der Weihe voraussetzen. Für Parma hält Reese selbst eine Belehnung der Elekten, da sie unter Heinrich VI. sicher nachweisbar ist, für möglich. In Verona ist sie mir wahrscheinlich; denn an Wichtigkeit für den deutschen König steht dieses Bistum mit Aquileja und Trient, wo Friedrich nachweislich das Konkordat verletzt, völlig gleich, und es ist jedenfalls auffallend, dafs kaum drei Monate nach dem Tode des alten Bischofs Riprand die Belehnung empfängt. In Italien also, das scheint mir festzustehen, rechtfertigen die Thatsachen vollkommen die Auffassung, welche Otto von Freising als Inhalt des Konkordates einzuführen versucht.

Ich wende mich zu einem zweiten Punkte, in welchem meine Ansicht von der Reese'schen wesentlich abweicht: über die Bedeutung der Reihenfolge von Investitur und Weihe. Doch bevor ich hier auf Reese eingehe, sei es mir erlaubt, mich mit Bernheim auseinanderzusetzen, der gleichfalls meiner Auffassung, wie ich sie in der Arbeit über „Friedrich I. und das Wormser Konkordat" (Marburg 1883) entwickelt habe, vor kurzem entgegengetreten ist [1]. Ich hatte ausgeführt, dafs durch die in Deutschland der Weihe voraufgehende Investitur nicht sowohl ein Druck auf die Wahl ausgeführt werden sollte, sondern dafs man durch die Priorität dieses Aktes als Antwort auf das Verbot der Laieninvestitur zum unzweideutigen Ausdruck hatte bringen wollen: das Kirchengut steht im Obereigentum des Königs,

---

Aus einer Konfirmationsurkunde an den Bischof Herbert v. Besançon die R. nicht zur Hand war (Castan, Or. de Bes. 154), ergiebt sich, dafs auch dieser als electus seine Regalien erhielt.

1) In dieser Zeitschrift VII, 303 ff.

resp. des Reiches. Wäre die Weihe vorangestellt worden, so hätte, besonders nach Überlassung der alten Symbole „Ring und Stab“ an die Kirche, die im voraufgehenden Kampfe vonseiten der Geistlichkeit erstrebte Auffassung entstehen können, dafs sich die Spiritualienverleihung auf den gesamten weltlichen Besitz der Kirche erstrecke. Ich gebe zu, dafs in meiner Darstellung zu sehr zurückgetreten ist, wie schon die Rücksicht auf die Investitur den Wähler eines Bischofs veranlassen mufste, einen voraussichtlich dem Könige genehmen Kandidaten aufzustellen. Ob diese Investitur nun aber vor oder nach der Weihe einzuholen war, das ist in diesem Falle gleichgültig. Bernheim macht für den Wert einer der Weihe voraufgehenden Regalienverleihung geltend: es liefsen sich Bedingungen an die Erteilung derselben knüpfen. Gewifs, aber konnten diese nach der Weihe nicht ebenso gut gestellt werden? Die Belehnung des geweihten Trierer Erzbischofs (1131) wird von einem Rechtfertigungseid abhängig gemacht; Friedrich I. fordert als Preis für die Belehnung Konrad's von Salzburg die Anerkennung des Gegenpapstes. Weiter führt Bernheim für seine Auffassung an: der König konnte die Kassierung einer ihm mifslichen Wahl bei den geistlichen Oberen zu erlangen suchen. Das wohl; aber war ein Bischof nicht auch seiner amtlichen Funktionen zu entheben, wenn derselbe bereits geweiht war? Bei dem konsekrierten Adalbert von Salzburg setzt das Friedrich durch Vorenthaltung der Regalien durch. Dafs es aber überhaupt bei derartigen Fällen ebenso wenig an Gründen gebrach, als wenn eine Wahl annulliert werden sollte, zeigt, um nur noch ein Beispiel von vielen anzuführen, die Absetzung Heinrich's von Mainz, die wesentlich in Friedrich's Interesse von Rom verfügt wurde. Eine Depossedierung liefs sich also durch Vorenthaltung der Investitur, gleichviel ob vor oder nach der Weihe stets erreichen, — wenn Rom es wollte.

Nun liefse sich vielleicht sagen, dafs bei einer Verweigerung der Belehnung die Besitznahme des Bischofsstuhls keine rechtliche war. Aber nehmen wir an, die Konsekration wäre gesetzmäfsig der Investitur voraufgegangen, konnte dann wohl ein Geweihter rechtlich seines vollen bischöflichen Amtes warten, wenn die Investitur ausblieb? Die priesterlichen Funktionen machten nicht allein den Bischof, nach der ganzen Entwickelung des Episkopats waren die Regalien untrennbar. Sonach hätte der Bischof auf seine Haupteinnahmen verzichten müssen. Dann aber hätte es dem Kaiser durchaus gleichgültig sein können, wer den Krummstab führte; denn nicht der Priester war es, sondern der Landesherr, an dessen Persönlichkeit er Interesse hatte.

Kurz, die Gründe, welche Bernheim für den Wert einer der

Weihe vorausgehenden Investitur anführt, sprechen wohl für die Bedeutung der Investitur überhaupt, erklären aber nicht, weshalb das Konkordat sie in Deutschland der Weihe vorangehen läfst.

Meine Auffassung über den Zweck dieser Festsetzung erhält nun durch die Reese'sche Schrift eine willkommene Bestätigung. Die Konsequenz meines Erklärungsversuches mufste für Burgund und Italien darauf hinausgehen, dafs Heinrich V. hier mit Gestattung einer seiner Belehnung vorausgehenden Spiritualieninvestitur de facto auf das Obereigentumsrecht am Reichskirchengut verzichtet habe. Nun schliefst Reese allerdings sein Resumé über den Wert der burgundischen Investitur: „Der Kaiser übergiebt ein Sceptrum dem zu Investierenden und führt ihn damit ein in den Besitz und das Verfügungsrecht über die Regalien." Sehen wir aber nun die voraufgehenden Ausführungen an, so finden wir, dafs in den meisten Fällen eine aufserordentlich lange Zeit von der Weihe bis zur kaiserlichen Belehnung verstreicht; so beispielsweise in Belley von 1163—1175, in Apt von 1162—1178, in Lyon 1180—1184, in Tarantaise 1179—1186 u. s. w.

Sollen wir annehmen, dafs sich der Bischof während all' dieser Jahre des Verfügungsrechts über die Regalien enthalten hat? Es kommt hinzu, dafs sich zahlreiche Konfirmationen finden, welche die Päpste dem Episkopat für possessiones et privilegia ausstellen; so für Arles (Raimund) [1], Avignon (Pontius) [2], St. Dié (Petrus) [3], Lausanne (Roger) [4] u. s. w. Wilhelm von Apt [5] erhält eine derartige Bestätigung von Hadrian IV., während er die kaiserliche Investitur erst 1162 eingeholt hat [6], Petrus v. Marseille [7] durch Anastasius, der Kaiser belehnt ihn erst elf Jahre später [8]. Wenn sich nun eine solche confirmatio ausdrücklich über den ganzen Begriff der Regalien erstreckt, ja fast wörtlich mit dem kaiserlichen Belehnungsbriefe übereinstimmt, sollen wir da annehmen, der Bischof habe diese Urkunde bis zur erfolgten weltlichen Investitur beiseite gelegt?

Ich glaube, die angeführten Thatsachen beweisen, dafs, wie ich angenommen hatte, eine der Konsekration nachfolgende Investitur eine inhaltslose Formalität war, die Regalien aber bereits mit der Spiritualienverleihung in das Verfügungsrecht des Bischofs übergingen.

1) Gall. Chr. I, instr. 97.
2) Ebd. I, 814.
3) Ebd. XVI, 187.
4) Ebd. XV, 156.
5) Ebd. I, 357.
6) St. u. 3962.
7) G. chr. instr. 112.
8) St. u. 4013.

Wenn nun Friedrich im Gegensatz zu seinen Vorgängern, die auf ihre Regalienübergabe fast völlig verzichtet haben, wieder einen umfassenden Gebrauch von den veralteten Rechten macht, so stimmt das vortrefflich zu seinen übrigen zielbewufsten Mafsregeln in diesen Fragen. Zunächst stellt er die halbvergessenen Rechte her, dann erweitert er dieselben in rein theoretischer Weise, sucht sie aber durch entsprechende Hofgerichtssprüche dem Rechtsbewufstsein der Zeitgenossen geläufig zu machen, endlich setzt er sie bei günstiger Gelegenheit in die Praxis um.

2.
Carlstadt und Dänemark.

Von

D. **Th. Kolde** in Erlangen.

Während alle älteren, Seckendorf, G. Arnold, Gerdesius [1], Füszlin [2], Planck etc. davon nichts wissen, gilt es bei allen neueren Biographen Luther's, Carlstadt's wie sonstigen Reformationsgeschichtschreibern als eine ausgemachte Thatsache, dafs Carlstadt im Frühjahr 1521 einem Rufe nach Dänemark gefolgt, nach kurzem Aufenthalte daselbst aber sehr bald, spätestens Mitte Juni nach Wittenberg zurückgekehrt sei, eine Annahme, die von dem letzten Biographen Carlstadts, C. Jäger [3], sogar mit gesetzgeberischen Akten in Dänemark, die Carlstadt beeinflufst haben soll, in Verbindung gebracht wird. Sieht man näher zu, so beruht die ganze Überlieferung auf einem im Jahre 1747 in den Abhandlungen der Kopenhagener Akademie veröffentlichten Aufsatze des Dänen Joh. Gram [4], dessen Resultate beinah fünfzig Jahre später J. F. Köhler [5] in Deutschland bekannt gab. Nach-

---

1) Gerdesius, in Scrin. antiqu. 1748, I.

2) J. C. Füszlin, Andreas Bodenstein sonst Carlstadt genannt Lebensgeschichte. Frankfurt und Leipzig 1776.

3) C. Jäger, Andreas Bodenstein von Carlstadt (Stuttgart 1856), S. 170 ff.

4) Joh. Grammius, de illa, quam Rex Christiernus Secundus animo agitavit Sacrorum in Dania Reformatione etc. in „Scripta a Societate Hafniensi bonis artibus promovendis dedita", P. III (Hafniae 1747), p. 9 ff.

5) J. F. Köhler, „D. Andreas Bodenstein's von Karlstad Leben,

dem sie von Münter in seiner Kirchengeschichte von Dänemark und Norwegen [1] unter dem Ausdruck der Verwunderung, dafs selbst der „so genauforschende Fuefsli" dieses merkwürdigen Umstandes nicht Erwähnung gethan, gebilligt worden waren, hat, so weit ich sehe, niemand mehr die Frage untersucht, indem Jäger auf Köhler sich berief und alle Späteren wohl lediglich nur auf Jäger zurückgriffen.

Ein positives Zeugnis für Carlstadt's dänische Reise ist nun thatsächlich nirgends vorhanden, niemand hat bisher eine Stelle in Carlstadt's zahlreichen Schriften beigebracht, wo irgendwie von einem Aufenthalt in Dänemark die Rede ist. Worauf man sich beruft, ist lediglich Folgendes [2]:

In einem unten vollständig mitzuteilenden Briefe des durch seine späteren Beziehungen zu Carlstadt bekannten Martin Reinhard an den König von Dänemark, d. d. Worms 25. April 1521 heifst es, dafs „sich Doctor Andreas gantz gutwillig E. K. Mt zu dienen ertzaigt und befinden lassen auch das Geleid in grofsen Freyden angenommen". Hieraus wie aus dem ganzen Inhalt des Briefes ist mit Recht zu schliefsen, dafs Carlstadt sich bereit erklärt, der an ihn ergangenen Aufforderung, nach Kopenhagen zu kommen, Folge zu leisten. Ebenso sicher geht aber daraus hervor, dafs er noch nicht abgereist ist, denn Reinhard erklärt weiter unten: „verhoff aber doch Doctor Carlstadt und Doctor Luthern auch samt andern vil Hochgelarten Leuten an E. Mt Universitet zu bringen".

Als zweites Argument gelten einige Distichen aus einem Lobliede, das Matthias Gabler aus Stuttgart im Juni 1521 [3] in Kopenhagen auf Christian drucken liefs:

Coelestis Sophiae vindex fulcire ruinam
  Aggreditur, doctos vult quoque habere viros
Magna Carolstadio promisit praemia docto,
  Adventum cujus Curia tota vocat.

Dafs hier im besten Falle doch nur die Hoffnung auf ein noch zu erwartendes Kommen ausgedrückt wird, wahrscheinlicher

---

Meinungen und Schicksale" in seinen „Beiträgen zur Ergänzung der deutschen Litteratur und Kunstgeschichte", 1. Bd. (Leipzig 1792), I, 55 ff.

1) Münter, Kirchengeschichte von Dänemark, Bd. III (Leipzig 1833), S. 32ff.

2) Vgl. Gram a. a. O. Allerdings weifs ein dänischer Chronist Namens J. Svaning nach den Mitteilungen von Gram S. 13 ff. allerlei Ausführliches über Carlstadt's Aufenthalt zu berichten, aber die dänischen Schriftsteller selbst erwähnen ihn nur, um seine Ausführungen als völlig unglaubwürdig zurückzuweisen.

3) So wohl mit Köhler S. 59 zu lesen, nicht 1531, wie es bei Gram infolge eines Druckfehlers heifst.

aber nur des Königs gute Bestrebungen ohne Rücksicht auf ihren Erfolg gefeiert werden, ist Gram nicht entgangen, er hält dem aber seine Überzeugung entgegen, dafs der Dichter nur des Verses wegen „pro praeterito vocavit sive pro Adventu gaudet vel gestit“ den Ausdruck „vocat“ gebraucht habe. Nicht viel besser steht es mit einem dritten Argument, einer ganz kurzen leider ganz zusammenhangslos mitgeteilten Stelle aus einem Bittschreiben eines aus Sachsen gebürtigen „deutschen Schreibers der kgl. Kanzlei“, worin derselbe um seinen rückständigen Gehalt bittet und dabei seine Not schildert, die ihn gezwungen habe, an seinen Vater um Geld zu schreiben, „mit Doktor Carlstadt“, oder genauer „Og hafver jeg skrevet hiem til min Fader, om Penge, med Doctore Carolstadt“, d. h. „Auch habe ich heimgeschrieben an meinen Vater, um Geld, mit Doctor Carlstadt“. Gram übersetzt „Etiam per literas cum Doctore Carolstadio in patriam missas parentem de pecunia compellavi“; was damit gemeint sein kann, wenn auch bei der vorliegenden Wortstellung „mittendas“ nicht minder wahrscheinlich zu ergänzen sein dürfte. Nimmt man nun hinzu, dafs diesen in neuerer Zeit nicht mehr geprüften, doch an und für sich sehr schwachen Argumenten, die bisher wunderlicherweise nie beobachtete Thatsache gegenübersteht, dafs Carlstadt während des Sommersemester Dekan der theologischen Fakultät war und nachweislich am 13. Mai als solcher bei Promotionen fungiert hat[1] und vergleicht dann die schon von Waltz in dieser Zeitschrift publizierten auf Carlstadt's dänische Reise bezüglichen Aktenstücke[2], so scheint es mir keinem Zweifel zu unterliegen, dafs Carlstadt die projektierte Fahrt nach Dänemark nie angetreten und alle an seinen dortigen Aufenthalt geknüpften Vermutungen keinen historischen Hintergrund haben.

Die ganze Angelegenheit dürfte folgenden Verlauf gehabt haben:

Als sicher darf gelten, dafs König Christiern II. im Laufe des Jahres 1520 oder schon früher von Friedrich dem Weisen sich einen oder mehrere Gelehrte erbat, und von den Wittenbergern als Lehrer der Theologie Martin Reinhard, Priester der Diözese Würzburg aus Eifelstadt[3], und als Lehrer des Griechi-

1) Lib. decanorum ed. Förstemann, p. 25.

2) Zeitschr. f. Kirchengesch., Bd. 11, S. 128ff.

3) De Wette I, 570. Rex Daciae etiam persequitur Papistas mandato dato Universitati suae ne mea damnarent. Ita retulit, quem illuc dedimus, D. Martinus reversus ut promoveretur rediturus illuc. Dafs dies Martinus Reinhard (der spätere Pfarrer von Jena), ergiebt sich aus dem Folgenden. Vgl. auch Gram a. a O., S. 10; Mün-

schen Mathias Gabler aus Stuttgart [1] dahingeschickt wurde. Im Winter 1520 langte Reinhard in Kopenhagen an und wurde am 20. Dezember desselben Jahres der theologischen Fakultät daselbst inkorporiert [2]. Nach der Angabe der dänischen Schriftsteller gelang es ihm aber nicht, daselbst aufzukommen, weil er der Sprache unkundig, auch sonst durch seine abweichenden Gewohnheiten Anstofs erregte, vor allem aber wegen seiner Lehre, die ihm die Verfolgung der einheimischen Priester eintrug. Wieviel von den darüber erzählten Einzelnheiten richtig ist, kann nicht festgestellt werden, da sie auf den Angaben des schon oben als unzuverlässig bezeichneten Chronisten beruhen. Fest steht dann wieder, dafs Reinhard nach kurzer Zeit Kopenhagen verliefs, um einesteils, so hat er wenigstens Luther angegeben, zu promovieren, andernteils um im Auftrage des Königs, unterstützt durch mancherlei Empfehlungsschreiben, neue Kräfte nach Dänemark zu ziehen [3]. Was er beabsichtigte, war nicht nur Carlstadt, auf den zunächst sein Auftrag lautete, sondern wenn möglich sogar Luther zur Übersiedelung nach Dänemark zu bewegen. In Begleitung von Stephan Hopfenstein, der als dänischer Gesandter zum Wormser Reichstag ging, wird er Anfang März in Wittenberg eingetroffen sein. Mit Luther scheint er angesichts seiner bevorstehenden Berufung nach Worms nicht über seinen etwaigen Fortgang nach Kopenhagen verhandelt zu haben [4]. Dagegen eröffnete er Carlstadt die dänischen Anerbietungen, der dieselben, wie Reinhard berichtet, mit Freuden ergriff. Da Reinhard aber besondere Aufträge an Friedrich den Weisen und andere Fürsten hatte, dieselben jedoch sämtlich sich schon auf dem Reichstag befanden, begab er sich mit Hopfenstein nach Worms. Dort entledigte er sich seines Auftrags, wurde aber betreffs Luther's von dem Kurfürsten bis auf dessen Ankunft vertröstet. Nach Luther's Verhör brachte nun Stephan Hopfenstein das königliche Anliegen von neuem vor, und Reinhard konnte jetzt berichten, „der Kurfürst habe sich

---

ter, Kirchengesch. III, 26ff.; Jenfsen, Schleswig-holsteinische Kirchengeschichte III (Kiel 1877), S. 15.

1) Vgl. C. Ref. I, 364. Album Viteb. ed Förstemann, p. 78: Mathias Gabler, Stutgardianus dioc. Constan. 4. Decem. (1518).

2) Nach Gram a. a. O. lautete der Eintrag in die Matrikel: Martinus Reynhardt Presbyter Herbipolensis Dioecesis intitulatus est ad Facultatem theologicam, feria quarta quae vigilia fuit Beati Thomae Apostoli ex iussu Principis vocatus huc venit.

3) Darüber belehrt uns der schon erwähnte, unten vollständig abgedruckte Brief Reinhard's an den König.

4) Luther erwähnt davon nichts I, 570 und ebenso wenig Mel. C. R. I, 364, vor allem spricht aber das Schweigen Reinhard's in seinem unten abgedruckten Briefe selbst dagegen.

ganz gut finden lassen". Er wurde also nicht ohne weiteres zurückgewiesen, und was Aleander erzählt [1], daſs Luther nach Dänemark gehen wolle, war demnach nicht so ganz leeres Gerücht, und zeigt von neuem, wie trefflich er unterrichtet war. Indessen entschloſs man sich bekanntlich anders im kurfürstlichen Rate, und es ist mir fraglich, ob Luther von jenen seinetwegen gepflogenen dänischen Verhandlungen etwas erfahren hat, wenigstens ist mir keine Erwähnung derselben bekannt.

Merkwürdig ist nun das Verhalten Carlstadt's, wie es sich unter Hinzunahme der von Waltz veröffentlichten Aktenstücke ergiebt [2]. Wie gesagt, hatte er sich zu kommen bereit erklärt, ja scheint alsbald bestimmte Abmachungen getroffen zu haben [3], nachträglich deshalb auch bei dem Kurfürsten angefragt zu haben [4]. Was derselbe hat darauf antworten lassen, wissen wir nicht, doch berechtigt die Thatsache, daſs der Kurfürst jedenfalls später, Ende Juni, Carlstadt's Fortgang wünschte, zu dem Schlusse, daſs er schon damals zugestimmt und auch eine dahingehende Zusage nach Dänemark hat gehen lassen. Gleichwohl reiste Carlstadt nicht ab, sondern wartete, wie schon bemerkt, seines Amtes als Dekan an der theologischen Fakultät [5]. Indessen war die Sache nach der Meinung der Kollegen keineswegs aufgegeben, wie man daraus ersehen kann, daſs Melanchthon sich mit der Frage nach dem eventuellen Nachfolger Carlstadt's [6] beschäftigte, eine Frage, die erst nach der Rückkehr des Fürsten entschieden werden sollte. Montags nach St. Viti (17. Juni) war der Kurfürst wieder in der Heimat, denn von diesem Tage ist ein Brief der Universität an ihn gerichtet, in dem sie ihn zu seiner glück-

1) Brieger, Aleander und Luther in Forschungen I, 166. 171. 180f.

2) In dieser Zeitschrift, Bd. II, S. 128ff. Waltz hat keinen Versuch gemacht, die Schriftstücke in eine chronologische Ordnung zu bringen. Sie ist unter Hinzuziehung anderer von Spalatin herrührender Schriftstücke sehr wohl herzustellen.

3) Die Universität antwortet: „hab doctor Karlstat hinder meinem g. h. dem konyg etwas zugesagt"; a. a. O S. 128 Anm.

4) Darauf beziehe ich die Notiz: „E. C. g. wirt ob gott will zu irer gelegenheit den beichtvater und mich wissen lassen, was wir dem Karlstat für ein antwort geben sullen." a. a. O. S. 127. Während einige Zeilen früher unter „Beichtvater" Glapio zu verstehen ist, wird man hier an den Beichtvater des Kurfürsten denken müssen.

5) Lib. dec. 25.

6) Vgl. Brief vom 7. Juni 1521. C. R. I, 393f. Quid autem, si Crotus posset vel Petro Lupino vel Carolostadio suffici? Unrichtig schlieſst Jäger S. 176 hieraus, daſs Carlstadt fort aber noch nicht zurück war. Die von Waltz edierten Aktenstücke ergeben aber ganz deutlich, daſs es bei den mit Spalatin gepflogenen Verhandlungen sich erst um die Bedingungen seiner Abreise handelte, nicht darum, weshalb er wieder gekommen ist.

lichen Rückkehr beglückwünscht und ihm ihre Wünsche wegen Reorganisation und sonstige Beschwerden vorträgt [1]. Am 24. Juni verhandelte Spalatin, den man erbeten, daraufhin mit der Universität über die Neubesetzungen einiger vakanten Stellen [2] und nahm zugleich mit Carlstadt ein Protokoll auf über die Gründe, weshalb er trotz Zusage nicht nach Dänemark gegangen, wodurch dem Kurfürsten Ungelegenheiten bei seinem Schwager erwachsen würden. Aber obwohl Spalatin seine Furcht vor Bann und Acht dahin zu beruhigen suchte, dafs er ihm auseinandersetzte, dafs der König die kaiserliche Acht in seinem Lande nicht anerkenne und mit dem Papste zu schlecht stehe, als dafs er in Dänemark den Bann zu fürchten habe, erklärte Carlstadt doch schliefslich, lieber, um den Kurfürsten nicht beschwerlich zu fallen, aus dem Lande gehen zu wollen und alles zu verlassen, ehe er nach Dänemark ginge [3]. Dafs es ihm damit aber nicht Ernst war, er vielmehr den deutlich erklärbaren Wunsch des Fürsten seinem Schwager Genüge zu thun, benutzen wollte, um möglichst viel Gewinn

---

1) Neudecker'sche Sammlung, Bl. 153. Darin heifst es u. a: E. Kf. gnaden wolle in Gnaden bedenken, wie gar überschwenglichen E. Kf. G. Schüler allhie mit Hauszins von den Bürgern und sunst mit Vitalien die da nit wol, sundern kümmerlich und teuer zu bekummen, auch von Handwerksleuten, Schneidern und Schustern und sunst allenthalben beschwert etc. Nach Spalatin, Annalen bei Mencken II, 607, wäre der Kurfürst über zehn Tage in Wittenberg geblieben, nach einem Briefe vom 13. Juli 1521 an Seidler (bei Seidemann, Erläuterungen, S. 31) wäre er drei Wochen dort gewesen.

2) Neudecker'sche Sammlung, Bl. 162. 170. 173; Seidemann, Erl. 31; M. Lenz, Marb. Lutherprogramm 1883, S. 34. Dazu bemerke ich, dafs die Wünsche der Universität vollauf befriedigt wurden. Nachdem Dr. Bruck abgelehnt, bekam Schwertfeger die Professur Stähelin's zunächst auf ein Jahr. Ebenso wurden zunächst interimistisch bestellt die beiden Mediziner Augustin Schurf und Stephan Wilde. Gegen letzteren hatte der Kurfürst anfangs Bedenken, weil derselbe der Urheber des Aufstands vom Jahre vorher gewesen, und die Universität beschlossen hätte, ihn zu exkludieren, er deshalb auch noch nicht entschuldigt sei, liefs ihn sich aber gefallen, wenn die Universität ihn für den Tüchtigsten ansehe. Sie erhielten den Auftrag, „dasz einer vor Mittag Theor(et)ica und der Ander nach Mittag in der Practica lese". Für Mathematik wurde der Hofastrolog Joh. Vollmar angestellt (vgl. Th. Kolde, Friedr. d. W., S. 19). Zu Reformatoren der Universität wurden nach dem Wunsche derselben der Rektor und die Dekane der vier Fakultäten, der Propst und der Scholaster (?) gewählt. (Spalatiniana Neudecker'sche Sammlung 162. 170. 173). Luther wandte damals Apokal. 9 auf die vier Fakultäten an, vgl. Operat. in psalmos Opp. ex. lat. XVI, p. 321. 326.

3) Als erstes Schriftstück in der Reihe dürfte das datierte, von Waltz in die Anmerkung verwiesene anzunehmen sein. Daselbst ist zu lesen: „gethan" statt „zu thun", und im letzten Absatz, „wo er hinkommen möge" statt „wie er".

daraus zu ziehen, ergeben seine aller Wahrscheinlichkeit nach bald darauf an Spalatin gesandten Bedingungen, die seine Habgier und seine maſslose Eitelkeit erkennen lassen [1]. Auf Veranlassung des Kurfürsten wurde die Universität zu einem Gutachten darüber aufgefordert, worin sie sich auſserstande erklärt, ihrerseits den Carlstadt'schen Forderungen nachzukommen, übrigens es für das Beste achtet, „das doctor Karlstat sein zusage voltziehe“ [2]. Ob nun Carlstadt auf seinen Forderungen bestanden, und sich deshalb die Sache zerschlug, oder der Kurfürst das Interesse daran verlor, steht dahin: es ist nicht mehr davon die Rede, und Carlstadt ist weder früher noch später nach Dänemark gegangen.

Ich schlieſse hieran das mehrfach citierte Schreiben Reinhards an den König von Dänemark, das, obwohl bei Gram a. a. O. gedruckt, neuern Forschern unbekannt geblieben und auch in diesem Werke schwer zugänglich zu sein scheint, sowie ein Schreiben Hopfenstein's an den König.

I. M. Reinhard an König Christiern. Worms, 25. April 1521.

Allerdurchleuchtigester, Groszmechtigester Künig, Allergnedigester Herr! Ewer Kü. Mt. seind mein pflichtig Dienst in aller Untertänigheit allzeit zuvor, samt meinen Gebett gegen Gott für

1) Nr. II. Karlstadt an einen Ungenannten. Waltz a. a. O. S. 128. Das ergiebt eine Vergleichung des Inhalts. Dazu kommt (Nr. III) ein ohne Zweifel eben darauf bezügliches Dokument, welches Waltz nicht mitgeteilt hat und welches sich in einem Memorandum findet, das auf die am 24. Juni mit der Universität verhandelten Dinge sich zurückbezieht, also nach diesem Termin anzusetzen ist und folgendermaſsen lautet: „Doctor Karlstats übergebne Verzeichnis (das sind eben jene Bedingungen) der Universitet furzuhalten und sonderlich der lection halben die zu bestellen und zu versorgen weil sie wüſsten, was ir Statuta in disem fall vermochten. Ob es seiner bit nach zuzulassen sein solt oder nit, Ir bedenken zu hören. Item die Universitet sol auf dy andern artigkel ir bedenken anzaigen was unserm G. Hern dar ynnen zu tun (Bl. 172[b] der Neudecker'schen Sammlung). Darauf gab die Universität als Antwort (Nr. IV) was Waltz a. a. O. S. 128 Anm. unten von Bl. 173 abgedruckt hat.

2) Unmittelbar daran schlieſst sich die Bemerkung: „Die Universiteth beclagt sich stürmung etlicher priesterheuser, etliche nacht bescheen, mit unterteniger bitt, solchen und weitern unfug gnediglich abzuschaffen.“

E. Kü. Mt. zu bitten, bereitt. Allergnedigster Künig! Alsz ich von E. K. Mt. zu Koppenhagen in Beuelch derselbigen E. K. Mt. umb Doctorn Andreen Bodenstein von Karolstat, gen Wittenberg, in Hoffnung denselbigen bisz an E. K. Mt. Universitet ze bringen, gerayst, In allda gefunden, und das Geleid, so E. K. Mt. eegenanten Doctorn zugesandt, gegeben, hat sich bemeldter Doctor Andreas gantz gutwillig E. K. Mt. zu dienen ertzaigt und befinden lassen, auch das Geleid in groszen Freyden angenommen. Aber die Durchleuchtige Hochgeborne Churfürsten, Fürsten etc. E. K. Mt. Ohmehen Schwager und Rat etc. seind all aus Iren Fürstenthümber gewest, etzlich, als die Durchleuchtige etc. Fürsten, Hertzog Friderich von Sachsen etc. Joachim Margraue zu Brandenburg etc. beyde Churfürsten etc. seynd zu Wormbs gewesen; welchen ich E. K. Mt. Brieue geliebert, und von Hertzog Friderichen kheinen Beschied, ee Doctor Luther allhie gen Wormbs khame, entpfangen; Denn Sein Churfürstliche Genaden machten sich so schwer den Man zu vorlassen, dasz ichs E. K. Mt. itzomals nicht alles schreyben, verhoff aber doch Doctor Carlstadt und Doctor Luthern auch, samt andern vil Hochgelarten Leutten au (sic) E. Mt. Universitet zu bringen. Dann Steffan, E. K. Mt. Secretarius, hat, nach Doctor Luthers Verhör, mit dem Churfürsten gehandelt, der sich gantz gut hat lassen finden, als bemeldter E. K. Mt. Secretarius clerlich ertzelen würt [1]. Aber Margraue Joachim Churfürst E. K. Mt. Schwager etc. hat mich mit Seiner Genaden Gelaid genediglich abgefertiget. Die Hertzogen von Mechlenburg etc. seynd nicht zu Wormbs gewest; Dan Hertzog Heinrich ist von Römscher Kay. Majt. E. K. Mt. Schwager etc. Legation weys gen Schweitzerland gesandt, so ist Hertzog Albrecht mit dem jungen Margrauen wider zu Land gereist; Derohalben ich von Ine khein Geleid, sonder E. K. Mt. vff heut dato noch hab; Yedoch hat sich Steffan in Römischer Cantzlei beworben, dasz wir Rö. Kay. Mt. etc. volkhomen vehelich Geleid erlangt haben. In den Sachen Anthoni von Metz berürende hab ich in nicht funden, kan auch nicht erfaren wo er sey; Aber beyden Hertzogen von Braunschweig etc. Erichen und Heinrichen den Jüngern, hab E. K. Mt. Brieue geantwort, kheinen andern Beschied, dan wo gedachter Anthoni von Metz zu Ine khum, so wollen sie, nach E. K. Mt. Schrifften, Ime gefuederlich und räthlich beholfflich sein. Der Ertz-Bischoue von Bremen, etc. E. Kö. Mt. Rat und Oehmen etc. ist hinweg von Wormbs geritten, acht Tag eher ich bin dahin khommen, deszhalben ich denselben Brieue, auch Anthonis Brieue, und E. K. Mt. Ohmes Brieue des

---

1) Was er in dem folgenden Briefe leider nicht thut.

Hertzogen von Holstein etc. alle noch habe und der kheinen zu Wurmbs von mir geben khan: Dan der Jung Hertzog von Holstein will seines Her Vatters Brieue nicht annehemen.

Allergenedigster Kunig und Herr, Neue Zeitung des Reichstags khan jetz E. K. Mt. gantz wenig oder nichts sagen noch schreyben: Dann die grössest Red ist alle vom Doctor Luther, den vordret man, und ist khein ander Beger an In, dan dasz er widerruff; das will er nicht thun. Andere Handlung umb Kürtze willen hie unterlassen, und [1] E. K. Mt. von Steffan und mir, so Gott uns hilfft zu Pfingsten, als ich hoffe, clarlich hören. Thue mich hiemit E. K. Mt. unttertäniglichen beuehlen, E. K. Mt. wolle mein genediglichen bedencken und bevolhen haben: Will ich gegen GOtt umb E. K. Mt. Wolfart und lang Leben zu bitten allezeit geflissen sein. Datum Wormbs vff S. Marci des Heiligen Evangelisten Tage 1521. E. Kon. Mt. demütiger Caplan

Martinus Reinhart [2].

Den Groszmechtigesten, Durchleuchtigesten Künigen und Herrn, Herrn Christiern, zu Denmark Schweden und Norwegen etc. König, Hertzog zu Holstein und Sleswig etc. Graue zu Oldenburg und Delmenhortzen etc. Meinem allergenedigsten Herrn.

II. Stephan Hopfenstein an König Christiern. Worms, 25. April 1521.

Durchleuchtigister, Groszmechtigister Kunig, Euwern K. M. seyn meyn gantz willig gehorsame verpflichte Dinst allezeit untertenigklich mit allem Vleisz zuvorn. Gnedigester Herr, Ich byn E. K. M. beuhell nach inn gantz wenig Tagen ser eylendt gen Wurmbs bei Ro. Kay. M. kumen, und meynne Gewerb, so mir von E. K. M. beuohlen mit allem Vleisz geworben unnd auszgericht. Ich byn aber mitt der Anthwurt vorzogen und aufgehalten worden, bisz auf diesen Tag dy erst erlanget. Dan dy Sachen der eilenden Reis Key. M. geendert vnnd Ir Key. M. mir von Tag zu Tag schir alle Stund Vertrostung gethan; Darauf

1) So vielleicht statt „wird".
2) Über Reinhard, dessen Schicksale noch ziemlich im Dunkeln liegen, vgl. Seidemann, Thom. Münzer 50f.; Th. Kolde, Analecta Luther., p. 78; Roth, Einführung der Reformation in Nürnberg (Würzburg 1885), S. 242.

ich E. K. M. mitler Zeit nichts eigentliches kund zuschreiben bisz auf Nu mir Ir Key. M. gesaget, wie Sy ungeheuerlich xiiii Tag nach Pfingsten in Brabandt sein wollen. Wie ich dan aufs lengest in X Tagen bey E. K. M. selbst eigner Person zu sein verhoff, der und andre Sachen ich von E. K. M. wegen hab ausgericht, selbst allenthalben müntlichen berichten will. Das geb ich E. K. M. als meynnem Allergenedigsten Herrn untertheniger dienstlicher Meynung zu erkennen. Dann E. K. M. dy ich dem Allmechtigen GOtt in langwerige gelucksame Gesundtheitt benhelle gehorsam unterteniglich zu dienen byn ich alle meines Vermügens allezeit mit gantz unterthenigen Vleisz willig — — — — — — gantz eilig in Wurmbs am 25 Tag des Monats Aprilis Anno 21. E. K. M. ganz gehorsamer untertenigwilliger Diener Steff. Hopffenstein.

Dem Durchleuchtigisten Groszmechtigisten Fürsten unnd Herren, Hern CHRISTIERN, zu Dennmargken, Schweden, Norwegen &c. Künig, Hertzog zu Sleszwigk zu Holsten, &c. Grauen zu Aldenburg unnd Delmenhorst, Meynnem gnedigisten Herrenn.

3.

Handschriften Luther's.

Mitgeteilt

von **Eduard Bodemann.**

Aus den Manuskripten der Königl. öffentl. Bibliothek zu Hannover teile ich hier einige Handschriften Luther's mit, von denen unter I. die eigenhändigen Briefe desselben schon früher, aber unrichtig gedruckt, die Handschriften unter II. noch ungedruckt sind.

I.
Briefe Luther's.

1.
Luther's Schreiben an den Rat der Stadt Münster. 1533, Dez. 21.

[Autographon. In freier Übertragung ungenau gedruckt in Luther's Werken, herausgegeben von Irmischer, Bd. LIV, S. 345, wo dieser Brief in das Jahr 1532 gesetzt ist; ebenso bei de Wette IV, 424, im Original steht deutlich 1533.]

Dem Ersamenn vnd weyßenn Herenn Borgermeyster vndt Rath der Stadt Munster mynen gunstigenn Herenn vnnd ghuden frunden. Gnaedt vnndt Frede in Christo vnßerenn Heren vnde Heylande. Ersamen weyßenn leibenn Heren, wir habenn myt froeydenn erfarenn vnd danckenn auch Gott voem Hertzenn, das Gott der Vatter aller ghnadenn juw haeth sein leibes worth vnnd erkentniße seines soens, vnßes Herenn Jhesu Christi gegeben vndt ewch dorch seinen geist erreget vnndt erwermeth, das yrs weillichleich vnndt bestendtlich anen genomen hapt, daer heer wy nu besorgenn (wue thaenn der alte fianth allezeit dem reynen Worth naech sclycht) mochte ewch ein betruchlicher geyst zukomen, wey den Corintherenn, Galaterenn nach Paulus predich gheschach. Darumb bittenn wyr ewch hertzlich vmb denn nuwen erkanten Christum willenn, wollet ewch ya fleyslich vnnd myt allenn sorgenn vorsehenn vnnd hoedenn ewch vor der Zwingeler vnnd Zwermer leer vom Sacrament. Den weywoll Gott selbs solche leer myt schrechlicher straeffe vordammeth haeth in dem Muntzer, Hetzer, Hueth, Baltzar, vnnd zum letzen auch dem Zwyngell selbesten, da myt angezeigeth, woe er sulcher leer fyandt sey. Noch sint etliche lichtferdige vnboesfertige geister, die sulche straeffe vnnd warnunge Gottes vorachtenn vnnd nichts weiniger hin vnndt heer lauffenn vnndt sulch gyfft außlaßenn, vnnd die eintfeldigenn Leuthe vorvoren. Gott haeth ewch (als ich hore) feine prediger gegebenn, sunderling den M. Bernhart, den noch darffs in dußer ferlicher zeith des teuffels woell auffsehenn vnd gedachten, ya alle prediger truwlich vormanen vnd weckenn, das sei ya woll wachenn vnd beden, sich vndt er volchlynn voer sulchen valschen lerenn bowarenn. Der teuffell iß eynn schalck vnd kann woll feine fromme gelerde prediger verforen, welcher exempell wir (leyder) bes dar heer vull erfarenn

habenn, vnd ich will auch jw hirmede gewarneth haben, das wir beßher an allen erfaren habenn, welche vom reynen worth synt abgefallenn vnnd Zwinglisch, Muntzerich oder widderteufich wordenn, die seyn auch auffrurysch wordenn, vnnd habenn ymmer myt zu woellen in das werltliche Regiment griffenn, wey Zwingel selbes auch ghetan haeth, vnndt es kan auch nicht anders seynn, wanth der teuffell yß eyn Logengeyst vnnd mordtgeyst, Johannis octavo. Darumb wer in de logenn fellet, die moeth auch zu lestenn auch zum mordt komen. Darumb woe yr leiff hebbenn, geystlichenn vnndt tytlichenn frede, So hoedet ewch vor falschenn geysterenn. Wyr haben velen Stendenn sulx geratenn, aber woe es gangenn yß dennen die vnßern raeth vorachtet habenn, das seucht man vor augen. Wyr woltenn aber ja gerne ewer faher vnnd schadenn, beyde, an leib und zelinn forkomen. Des helffe ewch vnßer leiber Heer vnndt Heylandt, der behoede eurenn geloven in seinem reynen wordt bes auff seyn selige vnnd herliche zukumpft, Amen. Zu Wittenberch am thage S. Thome Apostoli anno 1533.

D. Martinus Luther
myt eigner hanth.

2.

Luther an Fr. Myconius. 1537, Juli 27.

[Autographon. Ungenau abgedruckt, wahrscheinlich nach einer schlechten Abschrift, in Luther's Briefen, herausgegeben von de Wette, Bd. V, S. 74].

G[ratiam] et pacem in Christo. Gratulor tibi, mi Fridrice, donatum tibi tandem a Deo etiam Fritzulum. Satis intelligo, cum septem filias numeres, quam avide etiam filiolum petieris et amanter exceperis. Gratulor iterum et oro, ut salvus tibi sit et te patrem superet omnibus donis, Amen. Quod gloriaris, tuam laudari constantiam a Magistratu tuo, quod mihi petenti negaris sepulchrum in tuo Episcopatu, Certe ego interim saepissime dolui, me non esse sepultum in tua civitate. Nam restitutus valetudini video quae non viderem sepultus in Deo seu Gotha, Sed victor omnium Christus vincit et hoc parvulum malum. Sicut plures angeli sunt nobiscum qui credimus, ita multo plura bona assunt nobis qui videmus. Nam etsi omnes alii etiam oculos habeant, tamen non vident; donum est videre dona Dei, ut 1. Cor. 3. Paulus dicit. Salutat te meus Ketha, gratulans et ipsa tibi de filio nato, sed monet, ut a lacte filii temperes et

matrem sinas feriari, donec filius ablactetur. Cętera tu ut conjunx intelligis, quamvis ipsa quoque desperet, te obsecuturum monitioni suę. Vale in Domino. De historia Erpfordensi velim vos exploratis omnibus edere libellum, quia ad gloriam Christi et multorum solatium ea res pertinet, ut taceam, quid [1] territura sit papę portenta. 1537

Feria 6. post Jacobi. M. L.

Äuſsere Aufschrift des Briefes, auch von Luther's Hand:

Clarissimo viro, Domino
Friderico Myconio Episcopo
divinę civitatis, domino meo,
fratri charissimo
D. Martinus Lutherus
37.

3.

Luther an Gerard Biscampius. 1527, Sept. 2.

[Autographon. Abweichend gedruckt in Luther's Briefen, herausgegeben von de Wette, Bd. III, S. 199.]

G[ratiam] et P[acem]. Ante scripsi Montano, non tibi, nunc tibi scribo, non Montano, Mi Gerarde, postquam video, vos esse unum cor et animam in Domino. Tu ergo his literis Montano ostensis, gratias agas, quod pro me orent tam sollicite, qua oratione et opus nobis est, mihi imprimis. Et gaudeo, nos esse tantę curę piis hominibus. Sacharię commentarius dimidio absolutus hactenus mea valetudine differtur. Prophete vernacula donari cępti itidem nostra dispersione suspenderunt organa [2]. Hoc Jacobo ideo dices, ut eo instantius orari curet pro nobis, ut rumor pestis nostrę, verius quam pestis, Christo medico occidat, et rursus nostri congregentur ad implendum quae sunt sub incude. Satanas enim istum pavorem et rumorem concitavit, ut verbi cursum moretur, quem vestris precibus Christus sub pedibus nostris conteret. Amen.

---

1) Im Original ein q mit einem Haken daran.
2) So dieser Satz im Orig.

Uxores nostrae valde lętę tuo et animo et dono gratias agunt, Philippi uxor cum ipso, abest nunc Academia. Pomeranus cum sua et mea mecum te officiose salutant, promittentes, se facturos, Deo favente, quę pręscribis. Tu quoque a meo filio salutatus vale in Domino. Altera Septembris 1527.

Martinus Luther.

Äufsere Aufschrift des Briefes, auch von Luther's Hand:

Domino in Christo
Venerabili fratri
Gerardo Xanthensi
servo Dei fidelissimo.

Aufserdem besitzt die Kgl. Bibliothek

Luther's Brief an Abt Heino von Uelzen vom 28. Februar 1528,

welchen de Wette III, 284 aus der „Bremisch-Verdischen Bibliothek" III, 8, 1119 abgedruckt hat, in einer Abschrift des 18. Jahrhunderts, auf welcher bemerkt ist: „Ex Archivo S. Michaelis in Luneburg: Acta Boldewini II. abbatis [1], Vol. II". Das Archiv des Klosters St. Michaelis in Lüneburg ist früher dem Kgl. Staatsarchive in Hannover einverleibt; daselbst sind aber jene Acta Boldewini nicht aufzufinden gewesen. — Der Adressat Heino war der letzte Abt des Klosters Uelzen(-Oldenstadt), welcher sich im Jahre 1529 der Verwaltung des Klosters zugunsten des Herzogs Ernst (des - Bekenners) von Lüneburg begab. — Die Abschrift, die nicht frei von Fehlern ist, bietet doch einige beachtenswerte Varianten:

Zeile 2: venerabiliter suspitiendo.
„ 6: testes non modo (ohne: sunt).
„ 24: Paulus etiam in eidolio christianos . . . decernit.
„ 25: etiamsi eidolatiam [!] ipsam ederent, libera conscientia recte facere.

1) Boldewin II. v. Marenholz war Abt des Klosters St. Michaelis in Lüneburg 1505—1532.

Zeile 31: multis . . . prodesse possent.
„ 34f.: deinde per fratres multis in mundo.
„ 36: leta et secura conscientia.
Die Jahreszahl im Datum fehlt.

II.

Verschiedene Aufzeichnungen Luther's.

Die nachfolgenden eigenhändigen Aufzeichnungen Luther's fand ich in einer — mit der Bibliothek des Abts Molanus von Loccum in die Kgl. öffentl. Bibliothek zu Hannover gekommenen — Oktavausgabe des lateinischen Psalters von Bugenhagen, welche sich in keinem bibliographischen Werke (Panzer, Ebert, Brunet, Graesse etc.) verzeichnet findet: „Psalterii Davidis nova et perpetua translatio, per D. Joannem Bugenhagium Pomeranum, jam denuo multis in locis emendata.“ Dieselbe ist ohne Druckort und Jahreszahl. Nach dem auf der letzten Seite befindlichen insigne typographicum ist es ein Druck des Barthol. Westhemer in Basel, dessen erster Druck (nach Panzer, Annal. typogr. VI, 315) in das Jahr 1536 fällt. Da die eine Aufzeichnung Luther's vom Jahre 1543 ist, mufs das Buch also zwischen 1536 und 1543 gedruckt sein. In diesem Psalter finden sich auf leeren Blättern vorn und hinten die nachfolgenden Eintragungen von Luther's Hand, aufserdem auch eine eigenhändige Aufzeichnung von Joh. Hefs, dem Reformator in Breslau († 1547). Das Buch wird zuerst in Luther's Besitz gewesen und dann in Hefs' Hände übergegangen sein, welcher eine grofse Bibliothek hinterliefs.

Giebt auch diese neue Handschrift Luther's für seine äufsere Lebensgeschichte wie überhaupt für die Geschichte keine grofse Ausbeute, so ist sie doch höchst anziehend für sein inneres geistliches Leben. Wie Luther den Psalter geliebt und gepriesen hat: da man allen Heiligen ins Herz hineinsehe, ist bekannt. Derselbe war sein Gebetbuch, und er wird ihn in den schönen Morgenstunden gebraucht haben, welche er täglich zu Gebet, zum Forschen in der heiligen Schrift und zu geistlichen Betrachtungen verwandte. Wie wir sehen, bediente sich Luther trotz seiner Bibelübersetzung nach alter Gewohnheit des lateinischen Psalters in Bugenhagen's verbesserter Gestalt.

Die Aufzeichnungen sind alle in lateinischer Sprache: der eine Teil, Nr. 1 und 2 in gebundener Rede, in Distichen, der andere, Nr. 3—6 in ungebundener Rede geschrieben.

Die Aufzeichnung 1 führt uns in die gewaltigen Kämpfe Luther's hinein. Bedroht von Papst, Kaiser und Reich, angelaufen von aller Welt, sollte er Rat geben, ordnen und entscheiden in einer politischen und kirchlichen Lage, wie sie nicht schwieriger zu denken ist. Dazu kam noch in diesen seinen späteren Jahren seine grofse Leibesschwachheit, die oft seinen Sinn umwölkte, so dafs er oft mit seinen schweren Aufgaben weder aus noch ein wufste. Davon legt das St. 1 Zeugnis ab.

Die Verse Luther's sub Nr. 2 mit ihren Kerngedanken beschreiben uns, wodurch seine Seele stille zu Gott wurde und auf welchen Grund sie sich setzte.

Angehängt finden sich sub Nr. 3 drei Bibelworte als Lebensregeln.

Die Nr. 4 und 5 drücken den evangelischen Augapfel, die Rechtfertigungslehre, in einer Weise aus, wie sie Luther gern hatte. Da mochten ihm die vielen Sünden und Gebrechen des Reformationswerkes zusetzen, mit jenem Glauben bot er dennoch dem Papste und den höllischen Pforten Trotz: dafs Christus das Werk hinausführen werde, wie er in Nr. 5 betet.

Nr. 6 schliefslich zeigt, wie Luther in allem seinem Anliegen den Psalter gebraucht und sich aus der Dunkelheit zum Lichte, aus der Schwachheit zur Kraft hindurchgerungen, aber immer seinen Glaubensweg von vorn begonnen hat, ohne sich je zu den heiligen und vollkommenen Meistern zu zählen. — Auch sehen wir daraus, wie Luther, mit den ernstesten Aufgaben des Reiches Gottes beschäftigt, sich nicht nur in dichterischen Gestaltungen versuchte, sondern auch ein sinnvolles Spiel der Gedanken nicht verschmähte.

1.

Cum ignoramus quid agendum sit, oculi nostri ad te tolluntur.

In tenebris nostrae et densa caligine mentis
Cum nihil est toto pectore consilii,
Turbati erigimus, Deus, ad te lumina cordis
Nostra tuamque fides solius orat opem.
Tu rege consiliis actus pater optime nostros
Nostrum opus ut laudi serviat omne tuae.

2.

Nullius est foelix conatus nec utilis unquam
Consilium si non detque juvetque Deus.

Tunc juvat ille autem cum mens sibi conscia recti
Mandati officii munera justa facit.
Et simul auxilium praesenti a numine CHRISTI
Poscit et expectat non dubitante fide.
Sic procedet opus faustum populisque tibique
Navis et aura tuae vela secunda vehet
Invictamque Dei dextram vis nulla repellet
Omnia cogentur cedere prona Deo.
Ipsa etiam quamvis adamanti incisa feruntur
Cum petimus, cedunt fata severa Deo.
Nec Deus est numen Parcarum carcere vinctum,
Quale putabatur Stoicus esse Deus.
Ipse potest solis currus inhibere volantes,
Ipse velut scopulos flumina stare jubet.

3.

Regula vitae.

Commenda Domino viam tuam et spera in eum, et ipse faciet.
Non potest sibi homo sumere quidquam, nisi ei sit datum de coelo.
Sine me nihil potestis facere.

4.

Fidelis anime vox ad Christum.

Ego tuum peccatum,
Tu justicia mea.
Triumpho igitur securus
Quia nec meum peccatum obruet
tuam justiciam nec justicia tua
sinet me esse aut manere peccatorem.
BENEDICTVS DEVS AMEN.
M. Luther D. 1543.

5.

Omnipotens eterne Deus, pater Domini nostri Jesu Christi, conditor omnium rerum et conservator, cum filio tuo [et] spiritu sancto, sapiens, bone, misericors, juste et fortis, miserere mei propter JESUM CHRISTUM, filium tuum, quem voluisti pro nobis esse victimam, mirando et venerabili consilio sanctifica et rege cor meum spiritu sancto tuo. Juxta promissionem dabit nobis alium παράκλητον, spiritum veritatis. Item dabit spiritum sanctum petentibus, et verbo tuo me guberna.

6.

Usus Psalterii et scopus.

Credens tentatur et tribulatur,
Tribulatus orat et invocat,
Invocans exauditur et consolatur,
Consolatus gratias agit et laudat,
Laudans alios instruit et docet,
Docens hortatur et promittit,
Promittens minatur et urget,
Qui credit minanti et promittenti
Denuo eundem circulum currit.

Martinus
Lutherus.
D.

4.

Analekten zur Geschichte des Reichstags zu Speier im Jahre 1526.

Mitgeteilt

von **J. Ney**, Pfarrer in Speier.

I.

Schon G. Veesenmeyer [1] *hat bemerkt, daſs die Geschichte des Reichstags zu Speier im Jahre 1526 eine nähere Beachtung verdiene. Aber noch 1880 wurde die begründete Klage erhoben* [2], *daſs, obwohl gerade dieser Reichstag zu eingehendem*

---

1) In seiner in dem kirchenhistorischen Archive von Stäudlin, Tzschirner und Vater für 1825, S. 72 ff. veröffentlichten Abhandlung: Die Verhandlungen auf dem Reichstage zu Speier im Jahr 1526 die Religion betreffend.

2) Von W. Maurenbrecher, Gesch. der kathol. Reformation I, 405.

archivalischem Studium herausfordere, dennoch seit 40 Jahren, seit Ranke's Buch, nur wenig dafür geschehen sei. Meine Studien über den Speierer Reichstag von 1529 legten es mir nahe, auch den übrigen dahier gehaltenen Reichstagen der Reformationszeit und besonders dem von 1526 besondere Aufmerksamkeit zu widmen. So habe ich allmählich aus verschiedenen bisher in dieser Beziehung unbenützten Archiven ein ausgedehntes Material gesammelt, welches zur Aufhellung der Geschichte dieses Reichstags manches beizubringen vermag. Meine ursprüngliche Absicht, dieses und noch weiter zusammenzutragendes Material in einer besonderen Monographie zu verwerten, habe ich vorläufig aufgegeben, nachdem ich erfahren habe, daſs Dr. Friedensburg nach der gleichen Richtung sehr umfassende Archivstudien gemacht habe und die Ergebnisse derselben in einer ausführlichen Darstellung jenes Reichstags unter Beigabe der wichtigsten Aktenstücke demnächst zu veröffentlichen gedenke. Dagegen mache ich von dem Anerbieten der Redaktion, in dieser Zeitschrift eine beschränkte Auswahl aus den von mir gesammelten Archivalien zu veröffentlichen, gerne Gebrauch und wünsche damit zugleich jenes in Aussicht gestellte gröſsere Werk über den wichtigen Reichstag in hoffentlich nicht unwillkommener Weise vorzubereiten.

Unter den mitzuteilenden Aktenstücken stelle ich voran eine aus dem ehemaligen bischöflich Straſsburger Archive stammende gleichzeitige Relation über die Verhandlungen des Reichstags. Dieselbe findet sich in einem Bande des groſsherzogl. Landesarchivs zu Karlsruhe, welcher auſserdem noch verschiedene andere auf diesen Reichstag sich beziehende Akten und an Bischof Wilhelm von Straſsburg gerichtete Originalschreiben enthält. Obwohl diese Relation nicht gerade wichtigere neue Aufschlüsse giebt, so dürfte sie doch ein allgemeineres Interesse bieten. Namentlich ist in ihr eine sichere Grundlage zur richtigen Datierung der einzelnen Vorgänge auf dem Reichstage gegeben. Bei sämtlichen wörtlich wiedergegebenen Archivalien behalte ich die Orthographie des Originals bei und beseitige nur übermäſsige Buchstabenhäufungen. In der Interpunktion sowie dem Gebrauche der groſsen Anfangsbuchstaben habe ich mir dagegen zur Erleichterung der Lesbarkeit gröſsere Freiheit gestattet.

---

1. Relation über die Verhandlungen des Reichstags.

(1526, 25. Juni bis 17. August.)

Aus dem großherzogl. Generallandesarchive in Karlsruhe.

Der reichstag zu Speir prima maij anno etc. xxvj.

Juni. Vff montag nach Johannis Baptiste ist morgens ein ampt de spiritu sancto gesungen worden in dem thum in gegenwurtigkeit f. D.[1] vnd anderer churfursten, fursten vnd heren, so eigener person zugegen, vnd der andern abwesenden botschafften, hat der bischoue von Trient von wegen f. D. vnd margraue Casimir, der zugegen, vnd andern abwesenden kayserlichen comissarien in der versamlung, so gleich nach dem ampt geschehen, vor den stenden des rheichs anzeigen lassen: Erstlich wie diser rheichstag von k[r] Mt von grossen noten vnd obligen des heiligen reichs außgeschriben, item wie ir Mt eigener person den zu besuchen willens gewesen, vnd wie ir Mt an solichem verhindert vnd darumb sie als commissarien also mit vollem gewalt abgefertigt, vnd das sie der erschinenden stenden gegenwurtigkeit zu danck vnd gefallen hetten, mit bit, das sie alle wollten die beschweren obligen des heilgen reichs bedencken vnd in irem befelch nach dem besten handeln mit vorbedechtlichem guten rhat, mit erbietung, das sie, die commissarien, auch darzu nach irem besten verstand vnd vermegen helffen wolten, liessen demnach ihren gewalt lesen, vnd ir anbringen auch, so sie in schrifft verfaßt, damit die stend dester minder vffgehalten wurden vnd zu dem furderlichsten zu der sachen gegriffen zu verhütung vnnötiges vnkostens.

Darauf ward nach bedanck beschaiden, das aller stend schreyber vmb ein vren nachmittag komen solten, solichs abzuschreyben, vnd das die stend morgens zinstags vmb vij vren vf dem hauß sein solten, den furtrag zu beratschlagen.

Juni. Item morgens zinstags ward von wegen der churfursten den fursten vnd deren botschaften vnd andern stenden des reichs angezeigt: Nachdem in der commissarien bevelch vier furnemlich artikel begriffen, sehe sie dafur gut an, das man beratschlagen welche vnder den vier artikeln man zum ersten beraten wolt. Also verglichen sich churfursten vnd fursten, das man den ersten artikel [illegible] belangend, dweil er in

---

1) Fürstlicher Durchlauchtigkeit, also des Erzherzogs Ferdinand von Oesterreich.

der ordnung der erst vnd an dem am aller mesten gelegen, beratschlagen solt. Daneben wurd auch von den fursten den churfursten angezeigt, das bey inen disputirt worden, ob es besser were, das solicher ratschlag durch die gemeinen stend oder durch ein vßschutz geschehen solt, vnd das die fursten, prelaten vnd grafen vnd deren botschafften sich in diesem ratschlag gezweyt hetten, nemlich das ein theil vermeinen welt, das es nutzer vnd besser wer, disen artickel durch die gemeinen stend zu beratschlagen, dan durch den vßschutz, der ander theil vermeint das widerspiel furderlicher vnd nutzer sein. Das wolten sie den churfn also angezeigt haben, ir gemut auch daruff zuuernemen.

Also haben die churfn auch fur gut angesehen, das die gemeinen stend solichen artickel beratschlagen sollen, vnd ist alsbald der stette botschafften angezeigt, das man den ersten artickel am anfang fur handts nemen woll vnd den beratschlagen. Das haben die stett, souil deren der zeit zugegen, zugefallen angenomen, aber daneben angezeigt, das sie nie bewilligt haben, dem k^n edict wie es gestelt nachzukomen, sich des [1] zu vorgenden Rheichstagen protestiert, alß sie sich yetz aber protestiren, mit vndertheniger bit, f. D. mit andern commissarien sampt churfn, fn vnd stend des rheichs wollen deßhalben ein gnedigs insehens haben. Dan wo sie solichem edict seins inhalts solten nachkomen, so were zu besorgen, das daraus vil beschwerlicher irrungen im heilgen reich vnd sunderlich theutscher nation erwachßen wurden, solichs alles zuuerhuten, begerten sie wieuor.

Daruff ward inen zu antwurt, was zu frid, ruw vnd einigheit, auch zu nutz, er vnd wolfart dem heiligen reich komen vnd dienen mecht, das wurden die stend onzwifel bedencken vnd dasselbig furdern etc.

Morgens mitwoch ist von dem ersten artickel beratschlagt 27. Juni.
worden vnd der in funff theil oder puncten zu beratschlagen getheilt, vnd nachdem sich die vmbfrag etwas verzogen, hat man die stend widerumb vff morges donderstag nach Johannis Baptiste vmb acht vren vff das hauß bescheiden, ferrer von disem artickel zu reden.

Item vff morgens donderstag, als nach vorigem abscheid zu 28. Juni.
dem artickel hat wollen greyffen, seind die botschafften nemlich herzog Jergen von Sachssen vnd margraue Casimiren von Brandenburg vffgestanden vnd sich beklagt, das inen von den beyerischen botschafften verhinderung irer geburenden session geschehe, haben sich die beyerischen botschafften des verantwurt vnd nach beider theil genugsamer verhore hat man guttlich zwischen inen ge-

1) In der Relation war hier das Wörtchen offt eingefügt, welches nachträglich durchstrichen wurde.

handelt, aber nichts mogen eruolgen. Ist durch die stend bedacht, das man solich irthumb soll an die f. D. als commissarien langen lassen, das dan geschehen.

Daruff die f. D. sich vernemen lassen, sie wolle mit rhat der stende darunder handeln vnd ward darnach beiden theiln bescheid geben, nach essens widerumb vff das hauß zukomen vnd was sie sich vff iren genomenen bedacht, zueroffnen.

Nach essens ward mit den sechsischen vnd brandenburgischen weyther gehandelt vff dise meynung, ob sie leiden mechten, das die commissarien, so do nit parthysch weren, zwischen inen guttlich handleten, vnd wo die guttlicheit nit verfieng, das do f. D. sampt dem bischoue von Trient als commissarien bescheid darunder geben, wie dan das außschreiben des reichstag zu Augspurg nechst verschinen vermag. Das bewilligt als bald die sechsisch botschafft, so ferr es furderlich vff disenn rheichstag geschehe, mit anzeig, das sie sich der session mittler zeit nit vndernemen welt. Deßgleichen ließ sich auch die brandenburgisch botschafft vernemen, sie seye in kheinem zwifel, so die beyerisch botschafft solichs bewillige, ir gn h. margraue Casimire wurde solichs auch bewilligen. Solichs ward hertzog Hanßen von Hundsrucken[1] vnd der andern beyerischen fursten botschafften angezeigt, die sich daruff vernemen liessen: Dweyl diser handel das ganz hauß beyern belangt, so welts ir notturfft erfordern, das sie solichs an den pfalzgrauen churfn langen ließen vnd seiner churfn gn meynung vnd gutbedunken daruff vernemen, vnd wolten also daruff antwurt geben, so man zum nechsten zusamen kome.

Also wurden die stend widerumb bescheiden vff morgens Peter vnd Pauli vmb ein vr nachmittag, alsdan solten der beyerischen heren botschafften ir antwurt geben.

Die Relation giebt nun die Proposition der kaiserlichen Kommissäre und fährt sodann fort:

29. Juni. Vff morgen freytag vmb ein vr nachmittag sind die stend widerumb erschinen vnd haben den fursten, prelaten vnd grauen, auch derselbigen botschafften erstlich zu den beyerischen botschafften verordent, von inen zuuernemen, was sie sich gester dem abscheid nach bedacht. Daruff haben dieselbigen botschafften geantwurt, sie haben von iren herschafften ein gemessenen beuelch, das sie der session halb nichtzit bewilligen oder zulassen sollen; wo man aber well guttlich darunder handeln, das wollen sie horen vnd sich demnach aller gebur vernemen lassen, doch wollen sie sich irer session fur vnd fur gebrauchen.

---

1) Pfalzgraf Johann II. zu Simmern, Vater des Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz.

Daruff ist beratschlagt, das man solichs soll an die f. D. langen lassen, doch zuuorab den churfn anzeigen, vnd als solichs den churfn alsbald angezeigt worden, haben die churfn gesagt, sie wollen guttlich handlung zwischen allen theilen furnemen, vnd so die guttlicheit nit wol verfahen, so mog man alsdan die sach an f. D. vnd an andere k^{r} Mt commissarien, so diser sach nit verwant, langen lassen. Dabey ist es bliben. Nun hat der marschalk alsbald allen stenden angesagt, das sie morgens vmb vij vren vff dem hauß sein sollen, so woll f. D. eigner person auch erschinen vnd die vngerisch botschafft neben den stenden des Rheichs horen.

Vff sampstag nach Petri vnd Pauli morgens haben die stend 30. Juni. für gut angesehen, das man zu den handlungen diß rheichstags zuuor vnd ehe die vngerisch botschafft gehort werd, greyffe, vnd hat man also denselbigen morgen den ersten artickel den glauben belangend furhandts genomen, vnd haben sich die churfursten, fursten, prelaten vnd grauen sampt den botschafften desselbigen ersten artickels verglichen, wie hienach im abscheid begriffen wurt, vnd soll man nach essens den stetten solichs anzeigen vnd volgents die vngerisch botschafft verhoren.

Item nach essens hat man den stetten solichs angezeigt, haben die stett begert, nachdem diser rhatschlag etwas lang vnd sich vff funff puncten lende, so begeren sie, das man inen des ratschlags welle ein copey werden lassen, sich daruff mogen haben zu bedencken. Das inen aber fuglich abgeschlagen vß vrsach, das noch niemants des copeyen habe. Aber so es in abscheid keme, werd inen derselbig auch behendigt. Man hat sich aber doneben erbotten, ob sie es nit recht verstanden, das man es inen noch ein mal ij oder drey muntlich eroffnen well. Das haben sie also angenomen vnd soll es inen noch einmal lassen anzeigen.

Nachdem hat sich ein irthumb zugetragen der session halb zwischen den marggreuischen von Baden rheten vnd den hessischen gesanten. Des sich beide theil vor den stenden beklagt, vnd ist inen antwurt worden, sie sollen abtretten, man well dise irthumb an f. D. langen lassen vnd in anderm handeln, damit die zeit nit verlorn, furfaren.

Demnach hat man die vngerisch botschafft gehort, die nach fr^{n} gruß sagen vnd erbieten seins konigs gegen gemeinen stenden des rheichs erzelt hat das groß ernstlich furnemen des turcken wider die kron vngern mit eim vnseglichen kriegsfolck, so er jhensit vnd hiediser halb dem mer vffmant vnd mit ime eigner person bringe, ziehe also vff vngern zu, vnd wiewol der könig in die gegenwere geschickt, besorg er doch, das er on hilff dem turcken gegen solichen großen folck nit wol widerstand

handelt, aber nichts mogen [illegible] zu Wurmbß vnd Nurnberg dacht, das man solich irthu[illegible][1] xxiiij [illegible], so begert er, das langen lassen, das dan gesc[illegible] ward; wo aber solichs in der

Daruff die f. D. sich v[illegible] seil gelts zugeschickt het, vnd der stende darunder handel[illegible] wolt, so mochten sie scheid geben, nach essens w[illegible] in der gresten not. was sie sich vff iren genom[illegible] dise antwurt, man be-

Nach essens ward mit d[illegible], vnd trugen die stend ein weyther gehandelt vff dise m[illegible] beschwerd. Nachdem die commissarien, so do nit [illegible] vnder andern ursachen lich handleten, vnd wo die g[illegible] articket greyffen sampt dem bischoue von Tri[illegible] begern weyter antwurt under geben, wie dan das au[illegible] nechst verschinen vermag. [illegible] andere commissarien, so botschafft, so ferr es furderli[illegible] und brandenburgischen, mit anzeig, das sie sich der [illegible] halb gehandelt worden welt. Deßgleichen ließ sich [illegible] beyerische botschafft vernemen, sie seye in [illegible], was man inen gehandelt schafft solichs bewillige, ir [illegible] soll f. D. inen auch auch bewilligen. Solichs [illegible] bescheiden vff montag vnd der andern beyerischen [illegible] widerumb zu erschinen sich daruff vernemen liessen: [illegible] beyern belangt, so welts ir [illegible] vij vren haben die chur- an den pfalzgrauen churfn [illegible], nachdem die stett vff meynung vnd gutbedunken [illegible] sehe sie für gut an, da- daruff antwurt geben, so man [illegible] rheichshendeln furfur.

Also wurden die stend [illegible] articell in der in- Peter vnd Pauli vmb ein vr [illegible] andern stenden der- rischen heren botschafften ir [illegible], so wollen sie also fur-

Die Relation giebt nun [illegible] der merertheil be- *Kommissäre und führt sodann* [illegible] furhandts nemen soll,

29. Juni. Vff morgen freytag vmb [illegible] beschwerung beider widerumb erschinen vnd haben [illegible] hat sich der irthumb auch derselbigen botschafften [illegible] vnd dem hauß schafften verordent, von inen [illegible] vnd branden- dem abscheid nach bedacht. D[illegible] sie vß tretten, sie geantwurt, sie haben von iren [illegible], domit glichheit uelch, das sie der session halb [illegible] hat in summa sollen; wo man aber well guttli[illegible] auß oder ab- sie horen vnd sich demnach all[illegible] halb vnderret. Nun wollen sie sich irer session fur [illegible] den churfn vnd [illegible] worden, aber

---

1) Pfalzgraf Johann II. zu Sim[illegible] rich III. von der Pfalz.

vnd wo sie die stend hetten megen die sach n oder noch mechten, so wolten sie kein mug- lien noch sparen, aber sollend nochmals diesen commissarien langen lassen. Bey den sech- denburgischen botschafften ist h. Philips von standen vnd den stenden angezeigt, damit man echt, das er sich eigens furnemens in dise hand- habe die sach die gestalt: Es seyen die drey , Brandenburg vnd Hessen in einer bruderlichen vnder anderm inhelt, was beschwerlichs einem ussern begegne, das es die andern vmb hilff vnd hen meg. In krafft solichs verstandts sie er durch botschafft zu einem beystand angesucht. Darumb ndern vrsach sey er also mit inen hie erschinen. den marschalk allen stenden angesagt, dafs man gs vmb vij vren wider vff dem hauß soll sein [3].

instags, als die stend vsserthalb der stette ver- 3. Juli.
die fuldisch pottschafft mit einer langen red ange- in gn her von Fuld gesters tags in der versamlung seine session haben wollen, sye seiner gnaden intrag Dan die fursten bottschafften, als nemlich baben- tschafft, habe in nit wollen vber sich sitzen lassen. daß durch sölch gezeng [4] nitt verhinderung sölcher deß reichs obligen verhindert (sic), sye er vßbeliben dem gesant befelch geben, seine g. vff dem reichstag n, doch mitt sölchem protestiren, daß er seinem hern g. gepurenden session nichts nachgeben noch bewilgt seiner g. vnd dem stifft Fuld zu nachteil irer gerecht- en mög.

bgeschriben morgens hatt man von dem andren artickl nd den in zwen punct geteil vnd daruff den andern fur die hand genomen vnd sich entschlossen, wu zu desselbigen zu komen wer, vnd daß man den ersten beruwen lassen soll, byß man zu den verordnungen vnd ungen kumpt, vnd daß man sölchs sölt den churfn an-

em schickten die churfn zu den stenden, zeigten inen sy vff den artickel beschlossen, wolten iren beschluß in tellen vnd den wider den stenden den eroffnen.

gens mittwuchs vmb ein vr nach mitten tag hatt man 4. Juli.
t antwurtt gehort, die haben sy in schrifft vbergeben,

eil. Fleifs.
Feilitzsch.
Das Folgende ist von einer andern Hand geschrieben.
Gezänke.

wie hernach uolgt, vnd soll yeder man morgens widerumb vmb acht vren vff dem hauß sein vnd volgt hernach der stett antwurt.

Es folgt nunmehr eine Abschrift des „Bedenkens der Reichsstädte auf den Artikel kais. Majestät übergebene Instruktion“ (vgl. Kappens kleine Nachlese II, 685ff.; Walch XVI, 247ff.; Neudecker, merkwürd. Aktenstücke 24f). Die von hier an wieder von der ersten Hand geschriebene Relation führt sodann fort:

5. Juli. Auff donderstag darnach hat man von einem außschutz geret vnd ist man des zweys worden, also das ettlich ein vßschutz wollen haben, die andern kheinen. Ist volgents bedacht, das man solle vß vrsachen wie man weyß kheynen außschutz machen, besunder verordente rhet vber des Rheichs beschwerd setzen vnd die sach beratschlagen vnd soll man nemlich vier von dem geistlichen vnd vier von dem weltlichen banck darzu ordnen. Die dan volgents geordnet vff dem geistlichen banck her Jerg truchseß, doctor Haneuwer, der straßburgisch cantzler vnd Flerßheimer thumsenger, vff der weltlichen banck doctor Lux, Schrautenbach, badenheimscher cantzler vnd g. Bernhart von Sulms. Vnd ist morgens solichs den churfursten angezeigt, die fur sich selbs auch ire rhet geordent von ir churf. g. wegen, doch allein vnd nit mit den andern stenden des reichs rheten zu beratschlagen.

7. Juli. Am sampstag darnach hat f. D. gemein stend beschickt vnd inen furhalten lassen, wie der kunig von Vngern, sein schwester vnd haußfraw, auch sein regenten in niderosterreichischen landen ime ernstlich verbotschafft, das der turck mit einer grossen macht vff das konigreich Vngern ziehe vnd habe vier brucken vber die Sauw vnd Dunauw gemacht, die durch schickung gots durch ein gewesser hinweg gefleßt worden, vnd wo dasselbe nit geschehen, wer zu besorgen, das er vff disen tag in Vngern liege. Darumb sein bit, das man den artickel den turcken belangend furderlich erledigen wolt. Am andern ließ er anzeigen die schrifft, so gemein eidgenossen der zwolff orten den stenden gethan, die offentlich verlesen worden, wie die vß hiebey gebundenem truckten Buchlin [1] befunden werden mit B bezeichnet.

Vff den ersten puncten ward f. D. zu antwurt, man hette die ordnung k^r Mt instruction furgenomen vnd wurde also von eim artickel zu dem andern schreyten.

1) Der der Relation beiliegende alte Druck ist schon von Baum (Capito und Butzer 357) erwähnt und führt den Titel: „Neuwe zeitung vnd heimliche wunderbarliche offenbarung etlicher sachen und handlungen, so sich vff dem tag der zu Baden in Ergöw vor den Sandtbotten der Zwölff örter der löblichen Eydgenossenschafft . . . . zugetragen und begeben hat.“

Vff sampstag nach Margarethe [1] haben die verordenten rhet gemeine stend beruffen lassen vnd inen vorgelesen, was sie bedacht vnd beratschlagt aller sacramenten halb, der ceremonien singen vnd lesens halb in der kirchen mit vndertheniger bit, das man zu den andern sachen andere rhet verordnen vnd die yetzgen ruwen lassen well. In dem haben die stett ein supplicacion an gemein stend vberantwurt, wie die hernach volgt mit C bezeichnet [2]. 14 Juli.

Daruff ist beratschlagt, den stetten zu antwurt zu geben, sie mogen solich supplicacion den churfn auch vberantwurten, vnd so dasselbig geschehen, als dan wurden sich die stend mit den churfn einer antwurt vnderreden vnd volgents inen die nit bergen. Daneben hat man fur gut angesehen, den churfn anzuzeigen, das die steend fur gut ansehe, das man ein gemeinen außschutz mache mit churfursten, fursten und allen stenden, darzu man auch zwen von stetten wie von alter her nemen solt.

Vnd ist den verordenten rheten beuolen nichtdesterminder im handel furzufaren vnd sind zu den churfn verordnet her Jerg truchses, her Cristoff von Schwartzenburg, straßburgischer canzler vnd der von Helffenstein [3]. Die haben solichs wie beratschlagt dem churfn von Mentz angezeigt, der es an die andern churfn zu bringen angenomen hatt, vnd ist m. g. h. von Mentz nachgẽdts [4] durch die vier widerumb erinnert worden.

In vergangenen tagen hat f. D. auch bescheid geben den fursten, so sich der session halb irren, vermog des außschreibens, nemlich dermassen, das man die session vnd vmbfrog vngeuerlichen halten soll, so lang diser reichstag weret, doch yedem fursten seiner gerechtigheit in alweg vnnachtheilig.

In disen tagen haben sich zutragen irrung der vmbfrag halb zwischen Mentz vnd Sachssen. Darunder haben die k[n] commissarien vnd churfursten gehandelt.

Vff montag nach Marie Magdalene haben die acht verordenten den stenden anzeigen lassen, was sie der weltlichen beschwerd halb beratschlagt. Ist durch die stend fur gut angesehen, das 23. Juli.

---

1) Samstag n. Marg. steht über den durchstrichenen Worten: montag oder zinstag darnach.

2) Von dieser Supplikation der Städte vom 14. Juli giebt Veesenmeyer a. a. O. S. 90 ff. einen Auszug. Mit Unrecht nimmt derselbe übrigens S. 89 an, daſs die Städte damals schon im Ausschusse zwei Vertreter gehabt hätten, da sie erst in dem am 31. Juli eingesetzten groſsen Ausschusse zwei Sitze erhielten. Auch sonst hat Veesenmeyer die Supplikation nicht überall richtig verstanden.

3) Christoph Freiherr von Schwarzenberg, herzogl. bayerischer Land- und Obersthofmeister, Gesandter des Herzogs Wilhelm von Bayern. Ulrich, Graf von Helfenstein.

4) nachgehends.

yegglicher stand von fursten, prelaten und grauen schreyber darzu verordnen, die solichs abschreyben, vnd das es in gewarsame vnd geheim bleyb. Daneben sollen die churfursten des gemeinen aufschutz halben vmb antwurt widerumb angemant werden, darzu verordnet her Jerg truchses, graue Bernhart von Sulms, herr Rheinhart von Nuneck [1] vnd der Straßburgisch cantzler, die dan die churfursten all widerumb angemant vnd antwurt empfangen, das sie yetz in hendel der vmbfrag halb zwischen Mentz vnd Sachssen syend, vnd so dieselbigen vertragen, wollen sie deßhalb den stenden weyther antwurt geben.

Vff gemelten tag hat graue Jerg von Wertheim ein supplicacion seiner schulden halben, so ime das regiment schuldig bliben, ingelegt. Ist ime daruff geantwurt, dweyl solich supplicacion die commissarien vnd churfursten auch belangen, so meg er die an die commissarien vnd churfn langen lassen, so werde man ime sampthafft antwurt geben, vnd volgt nun hernach der ratschlag der weltlichen beschwerd halben mit D bezeichnet.

Nach Mitteilung des erwähnten mit B signierten alten Druckes, der mit C bezeichneten Supplikation der Städte wegen der Session und Glaubensfrage vom 14. Juli und des Entwurfes des fürstlichen Ausschusses über die Beschwerden der Weltlichen gegen die Geistlichen vom 23. Juli fährt die Relation fort:

28. Juli. Vff sampstag nach Jacobi seind die stend bescheiden, ist inen angezeigt worden von wegen f. D. vnd der commissarien, dz die vngerisch botschafft treffenlich vmb antwurt ansuche, dan der türck hab sich mit den vorhauffen fur ein schloß geleget vnd vber die tuneuw gebruckt, also wan er dasselbig schloß erobert, sey dz gantz kunigreich verloren. Nu sey der küng von Vngern des willens, wo man ime hilff thun welle, das er sein leib vnd leben vnd all sein vermogen welle daran strecken; wo aber das nit, so müß er zu rettung seins libs vnd lebens mit dem türken annemen, das er lieber erliesse, vnd bet deßhalben allein vmb antwurt, ob man ime helffen wel oder meg oder nit, sich darnach wissen megen haben zu richten.

Zum andern so sie (sei) von den stetten ein supplicacion ingelegt die von Rotenburg an der Tauber belangend, daruff begert man die zuuerhoren vmb antwurt.

Daruff habend sich churfursten vnd fursten mit einander vnderredt vnd ist von den fursten antwurt gefallen des turckens

1) Ritter Reinhard von Neuneck zu Glatt, pfalzneuburgischer Pfleger zu Lauingen, Gesandter der Pfalzgrafen Ottheinrich und Philipp.

halb, das man dasselbig bis mentag nechstkomend welle beratschlagen.

Der supplication halben sehend sie fur gut an, das man ein sondern ausschutz zu allen supplicationen machte, das wolten sie die stend auch thun.

Daneben haben die stend den churfn angezeigt, das sie bedacht seyen, die antwurt den stetten zuubergeben vff die erst supplicacion, betten, das die churfn sich daruff auch entschliessen wellend.

Zum andern so begerend sie, das die churfursten inen antwurt geben des grossen ausschutz halben. Daruff die churfn geantwurt, das sie deren beiden stücken noch nit entschlossen. Aber biß montag wellen sie sich entschliessen vnd antwurt geben.

Vff montag nach Jacobi seind die stend aber bey einander 30. Juli.
gewesen vnd habend sich mit den churfursten vereibart ein grossen ausschutz zu machen.

Send morgens [1] widerumb zusamen komen vnd von dem aus- 31. Juli.
schutz gerett vnd sich nit mogen vergleichen biß nach essens, do habend sich die steend verglichen, nemlich von yedem banck, der geistlichen vnd weltlichen funff, darnach von den prelaten einen vnd von den weltlichen banck neben den fursten vnd denen von botschafften einen von grauen vnd ist von den geistlichen erwelt zwen von fursten, nemlich der bischoue von Wurtzburg vnd Straßburg eigner person, doch mit der bescheidenheit, wo sie nit eigner person da sein mochten, das sie macht haben sollen, yeder einen seiner geschicktesten rheten an sein stat do zu haben, darnach vff dem geistlichen banck von den botschafften Baumberg, Costentz vnd Freysingen vnd von den prelaten den abt von Weingarten, von den weltlichen fursten hertzog Hans und der lantgraue eigner person, von den botschafften der weltlichen fursten doctor Pack von wegen hertzog Jergen von Sachssen, herr Jerg von Streytberg von margraue Casimiren wegen, doctor Vehus von des marggrauen von Baden wegen, graue Bernhart von Sulms von der grauen wegen, vnd wo doctor Pack cranheit [2] halben nit erscheinen mecht, so soll doctor Wendel Dur hertzog Ludwigs gesanter [3].

Als man disen ausschutz von beiden seiten verordnet hat, habend sich die weltlichen fursten beschwert, das die geistlichen

1) Aus der später folgenden Bemerkung „bis vff morgen mitwochen verrer daruff zu antwurten“ erhellt, daſs Dienstag der 31. Juli gemeint ist.

2) Krankheit.

3) Dr. Wendel Dürr, Gesandter des Herzogs Ludwig von Pfalz-Zweibrücken.

iren sitz, so es inen nit will gelegen sein eigner person zu erschinen, durch ire rhet versehen wellen, ist darunder vorbedingt, das die geistlichen fursten yeder nit mer dan einen rhat soll bey ime haben in dem ausschutz, vnd so der geistlich furst nit erscheinen mag eigner person, soll er denselbigen rhat an sein statt setzen vnd soll denselbigen rhat nit verendern.

Zum andern habend sich die weltlichen fursten beschwert, das die geistlichen fursten nit einen vom hauß Osterreich in ausschutz genomen haben, vnd haben solichs den geistlichen fursten angezeigt zu bedenken.

Zum dritten haben sich die weltlichen fursten beschwert, das doctor Faber, der als ein botschafft beider fursten Basel vnd Kostentz verordnet, in ausschutz erwelt sein sol, vmb nachuolgender vrsach willen, dan er predige hie vnd mecht auß seiner predig vermerkt werden, was ime ausschutz gehandelt wurd.

Zum andern so sey er in der disputacion zu Baden gewesen, darumb sey er diser sach argwenig.

Zum dritten so habe er nechstmals die brieff, so an die gemeinen stend von den eidgenossen außgangen, trucken lassen.

Zum vierden das er dem zuwider vnd dagegen geschriben, so ettlich stend glauben kristenlich vnd recht sein, vnd also der sach argwenig.

Vnd wie wol die geistlichen fursten vnd botschafften daruff behart, dweyl er von zweyen geistlichen fursten, als nemlich Kostentz vnd Basel, alher verordnet vnd also in krafft seins mandats angenomen, von gemeinen stenden gedult vnd yetz in disen vßschutz geordnet, das man inne dann dabey soll lassen bleyben.

Daruff die weltlichen fursten widerumb angehalten seiner person halben vnd vß vrsachen wieuor.

Daruff habend sich die geistlichen fursten zubedencken genomen biß vff morgen mitwochen verrer daruff zuantwurten.

Daneben hat man ein ußschutz gemacht die supplicationes zu machen, nemlich vom geistlichen banck zwen vnd vom weltlichen Banck auch zwen vnd seind von dem geistlichen banck verordnet die augspurgische botschafft vnd der tusch comenthur von Franckfurt vnd von dem weltlichen banck die braunschweigisch botschafft vnd graue Philips [1] von Falckenstein von wegen des hertzogen von Gulchs.

In dem ist auch von den geistlichen fursten vnd deren botschafften bedacht, das die acht verordneten rhet in den be-

---

1) sic. Es ist Wirich von Dhun, Graf von Falkenstein und Herr von Oberstein gemeint, welcher den Herzog von Jülich auf dem Reichstage vertrat.

schwerden der geistlichen vnd der vnderthanen furfaren sollen. Des haben sich die weltlichen fursten beschwert in bedacht, das die selbigen rhet ettlich in großen außschutz von irer herren wegen verordnet, ettlich bei iren herren, so im ausschutz sind, bleyben müssend. Darumb wolle es sich nit schicken, an zweyen orten einsmals zu sein.

So ist auch bey den geistlichen bedacht des hauß Osterreichs halben, das hieuor vff kheinem rheichstag das hauß Osterreich oder derselbigen botschafft in die ausschutz gebraucht worden seyen. Darumb laß man es auch diser zeit also bleyben.

In disem handel ist graue Albrecht von Manßfeld vor den geistlichen fursten vnd deren botschafften erschinen, hat angezeigt von der gemeinen grauen wegen im Hartz, das dweyl dieselbigen grauen in allen anlagen des reychs nit gering angeschlagen seyen, so sey ir beger, das man dieselbigen grauen wie andere grauen auß Schwaben vnd am Rheinstrom auch ein stand vnd stim im reichs rhat geben welle.

Ist ime geantwurt, er mege solichs, wo es nit geschehen, an die churfursten vnd die weltlichen fursten vnd deren botschafften langen lassen, so well man sich mit denselbigen vnderreden vnd ime antwurt widerfaren lassen.

Vff morgens mitwochen nach Jacobi habend die geistlichen 1. Aug.
fursten beschlossen, das man den Fabrn halten soll in dem ausschutz. Das hat man den weltlichen fursten angezeigt, dabey habend sie es lassen bleyben vnd inne also daby lassen bliben, vnd nachdem die weltlichen fursten begert, das man der geistlichen beschwerden dem ausschutz zu beratschlagen vberantwurten soll. Das haben die geistlichen zugelassen, doch mit der maß, das dieselbigen beschwerd alsbald nach dem artickel den turcken belangend vor handts genomen werd.

Vff donderstag nach vincula petri ist der groß ausschutz 2. Aug.
zusamen komen. Do haben f. D. vnd die gemeinen k^n^ commissarien her Wilhelmen truchses vnd f. D. cantzler zu dem ausschutz verordnet vnd inen anzeigen lassen, wes von k^r^ Mt inen vff der post zukomen, vnd nemlich das man khein anderung in dem kristenlichen glauben furnemen soll.

Ist beratschlagt, dweyl solicher furtrag gemeine stend berure, das solicher furtrag vor gemeinen stenden geschehen soll.

Also ist morndags freytags vor gemeinen stenden solichs be- 3. Aug.
schehen. Daruff hat man der commissarien botschafft bitten lassen, das sie wellend gemeinen stenden solichs furtrags abschrifft verfolgen lassen, damit sie sich statlicher haben daruff zu bedencken vnd einer einhelligen antwurt zuentschliessen. Das habend die botschafften der commissarien vff hindersich bringen an ire gste vnd g^n^ heren genomen anzubringen.

Die Relation giebt nun die bekannte kaiserliche Instruktion vom 23. März 1526 (s. Kapp. Nachl. II, 680 ff. und Walch XVI, 244 ff.) und fährt dann fort:

Vff soliche instruction habend sich die churfursten vnderret vnd beschlossen, f. D. vnd den k^n commissarien dise antwurt zu geben, nemlich das man der commissarien furtrag gehort hab, vnd nachdem der ausschutz zu solichem artickel den glauben belangend noch nit komen. So man aber zu demselbigen artickel keme, so wolle der ausschutz solichs ks beuelchs ingedenck sein vnd darunder halten, das sie es zuuorab gegen got dem almechtigen, k^e Mt vnd allen kristenlichen stenden mit eren vnd kristenlichen wol zuuerantwurten wissen werden.

Solichen ratschlag haben die churfursten den stenden angezeigt, die die sach auch beratschlagt, vnd sich aber geteylt, ettlich der churfursten meynung zugefallen, die andern habend gemeindt, man solle bey f. D. vnd den commissarien erfaren, was man further im außschutz handeln soll, damit man k^r Mt beuelch nit zuwider handle, vnd habend sich also dise zwo meynung in gleich getheilt, also das ydestheils stimmen ens als vil gewesen ist als das ander.

Solichs ist den churfn antragen, die habend angenomen deren vota, die do vff der churfursten meynung vnd antwurt gefallen seind. Daruff habend die vff dem weltlichen banck, so inne ausschutz verordnet, die vff dem geistlichen banck, so auch in ausschutz verordnet, zu inen berufft vnd begert, das sie neben inen von wegen des großen ausschutz die churfn bitten wollen inen zu raten, wes sie sich further in dem ausschutz halten sollen, damit sie bei k^r Mt in bedacht jungster instruction nit vertrießen vnd in vngnaden fallend. Das habend die vom außschutz vff der geistlichen banck nit thun wollen. Also habend die vff der weltlichen banck solichs fur sich selbs den churfursten antragen.

Daruff die churfursten sich bedacht vnd mit wiß und willen anderer freunden inen solichs abgeleigkt (sic) vnd daruff beschlossen, das man solle von den churfursten vnd andern stenden vier verordnen, die obangezeigte antwurt der f. D. vnd anderen k^n commissarien geben sollen. Solichs hat man den stetten auch angezeigt, die habend daruff antwurten lassen, das sie vff k^r Mt jungsten beuelch ein schrifftlich antwurt verfaßt, die sie begert haben zuuerlesen. Als auch geschehen, vnd daneben habend sie weyther gemeinen stenden zu erkennen geben, nachdem die in dem grossen ausschutz von den beschwerden reden sollen, so haben sie ire beschwerd auch ingelegt, die sie dan

in geschrifft vberantwurt haben. Das habend die churfursten vnd andere stend in bedencken genomen [1].

Volgend sind die commissarien fur den großen vsschutz komen vnd dem angezeigt, wie vor furschlich durchleuchtikeit die von Rottenburg an der Thuber sampt der fry vnd reichstett potschafften erschinen vnd sich beclagt, dafs wider sij ein groß gewerb syge in dem stifft Mentz, Pfalz, Wirtzburg vnd Wirttemberg, mit angehencktem beger, daß man sij bey recht hanthabe vnd vor gewalt schutz vnd schirmen welle. Nun habe f. D. ylentz in daß lant Wirtzburg geschriben, vm sölichs abzuwenden. So sij daruff f. D. beger, deß vsschutz gutbeduncken hierin zuuernemen. Ist inen geantwurt, es hab Mentz, Pfaltz vnd Wirtzburg, alsbald Rottenburg vor den stenden supliciert, hinder sich geschriben zu abwendung sölchs gewerbs, do neben wellen sij inen nicht bergen, daß sölch der von Rottenburg suplication dem kleinen vsschutz geben vber die suplacon gemacht, von dem sig noch kein antwurtt gefallen, vnd sech sy fur gutt an, daß ein gemeine mandat von f. D. als stathalter wider dieselbigen gewerb außgeen etc. Haben die commissarien angenomen an f. D. zu pringen.

Nach Mitteilung der mit der Bemerkung „Montags nach Vincula petrj" — 6. August — eingeleiteten Antwort der Städte auf das Vorbringen der kaiserlichen Kommissäre vom 3. August heifst es in der wieder von der ersten Hand geschriebenen Relation weiter:

Volgents hat der groß ausschutz bedacht, nachdem der thurcken hilff zum furderlichsten beratschlagt werd, dweyl die vngerisch botschafft so ernstlich anhelt, vnd daneben auch zu vnderhaltung fridens in theutscher nacion die merglich groß notturfft erfordere, das man die zweyung vnsers kristenlichen glaubens auch erledige vnd zu friden bringe, vnd damit khein artickel den andren irre, das man dan des turcken zugs halb ein sundern kleinen ausschutz mache von kriegsfursten und andern der kriegsverstendigen, vnd das der groß ausschutz doneben nichts desterminder in andern artikeln furfar, wie dan durch sie vnsers glaubens halb beschehen vnd daruff beratschlagt, das man in bedacht der ersten vnd letsten k^{r} Mt instruction ein treffenliche botschafft von gemeinen stenden zu k^{r} Mt verordnen soll mit einer instruction. Solichs ist alles an die gemeinen stend gelangt, die haben soliche des großes ausschutz meynung inen gefallen lassen vnd daruff habend alle stend zum turckenzug einen ausschutz geordnet, nemlich acht, zu denen sollend die drey com-

1) Das Folgende ist von der zweiten Hand geschrieben.

Die Relati
vom 23. Märʐ
XVI, 244 ff.)

Vff soliche
vnd beschloss
zu geben, nen
vnd nachdem
belangend noch
keme, so w
vnd darunde
tigen, k^e M
lichen wol

Solichen
zeigt, die
ettlich der
gemeindt,
was man
beuelch ni
nung in g
gewesen i

Solich
vota, die
seind. D
ausschutz
ausschut
inen von
inen zu
sollen,
vertrieß
schutz
die vff
antragen

Dar
anderer
das m
verord
k^n co
auch a
k^r Mt
begert
haben
dem
sollen

Baiern vnd Brandenburg auch ber
ausschutz die instruction vnd w
beratschlagen.

Ratschlag und Bedenken" des großen
Instruktion, worauf die Relation

assumptionem marie ist f. D. vor fursten
erschinen vnd begeren lassen, das man
versehen hilff halb entschliessen well vnd
turckei in der k^n instruction auch erledigen.
lenger konnen oder mogen bliben, dan
botschafft komen, wie der turck vber
auch drey schloß erobert, deßhalben
einzuziehen ernstlich erfordert.
worden, man sey in steter handlung
hat man volgents von gemeinen sten-
der vngerischen botschafft bei ime zu-
gestalt vnd mit was mass dem könig
wenden hilff zu helffen sey. Daruff er
seinem konig khein bescheid oder beuelch
zureden, dann die selbig maß syge vff
beschlossen, daruff sich der konig hoch-
lassen vnd das solichs die wahrheit. So
das der konig von Bolen vnd sein
verstand verbuntnis seyen, das sich
mit dem turcken vertragen soll. Nun
zeit zugetragen, das die turcken
vnd der hoffmeister in Preußen den konig
willens. Dweyl er aber denselbigen allen
mit seiner landtsschaft vnderret vnd
er sich mit deren einem vnd sunderlich
inen vertragen soll. Dweyl vnd aber er
sich on wiß vnd willen der kron
nit hab mögen vertragen, het er von
botschafft zu dem konig von Vngern ab-
anzeigen lassen. Dweyl aber der
vff soliche zugesagte hilff der theutschen
so hett er dem kenig von Bolen
turcken zuuertragen vnangesehen gemelts
wie dann vom konig von Bolen geschehen
turcken vertragen, vnd wo er solt ge-
kunfftigen not were, die zugesagte hilffe

[illegible]scher nacion nit solte verfolgt werden, so hett er dem konig von [illegible] mit nichten bewilligt, sich mit dem turcken zuuertragen. [illegible]umb sey sein beger, wie er vor von wegen seines konigs [illegible] gemeinen stenden geworben hab.

Aber doneben welle er fur sein person vnd nit vß beuelch seines kenigs dise anzeygung thun vnd acht vnd het dafür, wo man yetzt in der eyl ein knecht vier oder fünff thausend haben mocht, die man on zwifel in eim tag vffbringen vnd in xiiij tagen hinab in das land zu Vngern bringen mecht, das es ein soliche sterckung dem gemeinen man in Vngern vnd ein soliche forcht in die thurcken komen, das es der sach hechlich dienen mecht, vnd wurd das geschrey mer thun, dan so man drey alls vil volcks im land zu Vngern hette, dan man nit sagen wurd, das allein v^M mann kemen, sondern wurde ein geschrey werden, ganz theutsche nation were vff. Nun habe er den stenden angezeigt den anzug des turckens, sein ankunfft in das kunigreich Vngern, die eroberung des vesten hauß Peter gwardein. Aber es hab bey vilen khein glaub sein wollen, als er acht, das sie es noch nit glauben, vnd sehe er fur gut an, das man yemäts mit ime hinab geschickt hette die sach zu erfaren, mit andern vil mer reden vnd anzeigungen.

Daruff ist ime antwurt worden wie hernach volgt tale sigma.

Nach Mitteilung dieser Antwort fährt die Relation fort:

Vff dise antwurt ist ein instruction gemacht wie hernach volgt.

Volgents ist man rhetig worden des ersten artickels halb in k^r instruction ein botschafft zu k^r Mt zuuerordnen mit nachuolgender Instruction.

Damit schliefst die eigentliche Relation. Die weiter in dem Bande folgenden Aktenstücke stehen ohne besondere einleitende Bemerkungen unvermittelt neben einander.

5.

Miscelle.

Luther's Motto zu den Schmalkaldischen Artikeln.

Bekanntlich ist die Heidelberger Bibliothek so glücklich, die Urschrift der später sogenannten Schmalkaldischen Artikel zu besitzen, die, nachdem schon früher Marheinecke einen Abdruck besorgt hatte, zum Lutherjubiläum von K. Zangemeister in vorzüglicher Faksimile-Wiedergabe unter Mitteilung der verschiedenen Texte herausgegeben worden ist. (Die Schmalkaldischen Artikel vom Jahre 1537 nach D. Martin Luther's Autograph in der Universitätsbibliothek zu Heidelberg zur vierhundertjährigen Geburtstagsfeier Luther's herausgegeben von Dr. Karl Zangemeister. Heidelberg 1883. 4.) Das erste Blatt des betreffenden Codex (423 Pal.), dessen Aufschrift „Die Artickel 1537", wie ich schon anderwärts (Deutsche Litteraturzeitung 1884, Nr. 27) bemerkt habe, nicht von Luther sondern von Spalatin herrührt, trägt eine Art Motto von Luther's Hand, das ziemlich undeutlich geschrieben bisher noch kaum richtig gelesen worden ist. Nach dem ziemlich verunglückten Versuch Marheinecke's, es zu entziffern, hat sich E. Herrmann in einer eigenen Abhandlung (Ein kurzes Vorwort zu den Schmalkaldischen Artikeln. Zeitschrift für Kirchenrecht XVII [N. F. II], 1882, S. 231 ff.) damit beschäftigt. Er las: „His satis est doctrinae pro vita ecclesiae | Ceterum in politia et oeconomia | satis est legum quibus vexamur | ut non sit opus praeter has | molestias fingere alias; quas novimus, ut sit malitiae finis." Dagegen liest Zangemeister: „His satis est doctrinae pro vita ecclesiae. | Ceterum in politia et oeconomia | satis est legum quibus nixemur, | Vt non sit opus praeter has | molestias fingere alias, quia monemur | ‚Sufficit diei malitia sua'." Diese Lesart wurde von mir nur unter Beanstandung von monemur (bei Herzog, Theol. Realencykl., Bd. XIII, S. 593) gebilligt. Indessen eine nähere Betrachtung scheint mir an zwei Stellen eine andere Lesung nötig zu machen. Erstens glaube ich auf die Herrmann'sche Lesung des von Zangemeister mit ‚monemur' wiedergegebenen Wortes zurückgehen zu sollen: statt $\overline{\text{mnmr}}$ (eine wie ich glaube unmögliche Abkürzung) lese ich $\overline{\text{nou}^{\text{i}}\text{us}}$ = nouimus, was auch einen viel besseren Sinn giebt. Ferner ist in der ersten Zeile nicht ecclesiae zu lesen, von dem stark abgekürzten Wort ist

[redacted]

vielmehr deutlich zu erkennen, das etwas nach unten gezogene Zeichen für ae (ę), sodann t, dessen hinaufgezogener unterer Ausläufer er auszudrücken scheint, so dafs ich vorschlagen möchte zu lesen aeter(na). Damit würde auch ohne Zweifel der Gegensatz zu den leges politiae et oeconomia besser zum Ausdruck kommen. Das Ganze würde dann lauten:

His satis est doctrinae pro vita aeterna.
Caeterum in politia & economia
satis est legum quibus nixemur
Vt non sit opus praeter has
molestias fingere alias quia nouimus
sufficit diej malitia sua.

Th. Kolde.

NACHRICHTEN.

1. Unter der Überschrift: „Ist die sogen. Lehre der zwölf Apostel echt?“, bringt das Archiv für das katholische Kirchenrecht, herausgegeben von Vering, 1885, Heft 4 einige Mitteilungen aus amerikanischen Zeitungen des vorigen Jahres, die unwichtig aber nicht ohne Interesse sind. Ein Korrespondent des Bostoner Advertiser ist durch die Schwierigkeiten, die ihm gemacht worden sind, als er eine Seite der Handschrift der *διδαχή* hat photographieren lassen wollen, dazu gebracht, in der *διδαχή* eine Fälschung des ehrwürdigen Bryennios selbst zu vermuten. Die amerikanischen Gelehrten, so klagt er, hätten die Echtheitsfrage gar nicht ernstlich erwogen, „der grofse Name Harnack's genügte, um die amerikanischen Herausgeber, Professoren und Rezensenten wie eine Herde Schafe nach sich zu ziehen“. Die „illustrierte“ Ausgabe der *διδαχή* von Schaff hat inzwischen ein Faksimile der Handschrift gebracht, und damit werden auch wohl die Zweifel des gelehrten Korrespondenten des Advertiser, die Professor v. Scherer im Archiv a. a. O. gewifs zu ernsthaft nimmt, ihre Erledigung gefunden haben.

2. Da in Bd. VII, Nr. 47 der Nachrichten auf Hilgenfeld's Mitteilung bezügl. des cod. Carmel. des Hermas hingewiesen wurde, darf hier nicht unerwähnt bleiben, dafs nach einer neuen Mitteilung Hilgenfeld's (Heft 3, S. 384) die betr. Handschrift bereits früher wiedererkannt und soweit als nötig verglichen worden ist, vgl. Harnack, Theol. Lit.-Ztg. 1877, Nr. 23, Sp. 626f.

3. Prof. Dr. E. Nöldechen in Magdeburg behandelt in Hilgenfeld's Zeitschrift für wissensch. Theol. XXVIII, 4, S. 462–490 „die Lehre vom ersten Menschen bei den christlichen Lehrern des zweiten Jahrhunderts" in einer Weise, die bei der Willkürlichkeit der Stoffauswahl und dem Fehlen richtiger Methode schwerlich nutzbarer werden konnte, als sie geworden ist.

4. Da der den Ammian-Ausgaben angehängte sogen. Anonymus Valesii schon von Gibbon als eine sehr brauchbare Quelle für die Geschichte Konstantin's erkannt ist, verdient die sorgfältige Kieler Inauguraldissertation von W. Ohnesorge „der Anonymus Valesii de Constantino" 1885 (für M. 2. 60 käuflich in der Zentralstelle für Dissertationen und Programme von Gustav Fock, Leipzig, Neumarkt 3) die Beachtung auch der Kirchenhistoriker. Ohnesorge weist zuerst nach, daſs, wie vereinzelt schon anerkannt war, das erstere der beiden Stücke des Anonymus, das auf die Zeit von 293—337 sich bezieht, mit dem zweiten, die Jahre von 474—526 betreffenden in keiner Weise zusammenhängt (S. 1–32). Dann (S. 32–84) untersucht er das bislang gründlich noch nicht erörterte Verhältnis des ersten Stückes, des „Anonymus de Constantino", zu andern Quellen; während er dabei die von andern behauptete Abhängigkeit von Jordanes, dem Panegyricus von 313, Lactanz, Euseb, Eutrop und Ammian zurückweist, sucht er eine schon von F. Görres behauptete (vgl. Teuffel-Schwabe, Geschichte der röm. Litteratur, § 429, 9, S. 1013) Benutzung des Anonymus durch Orosius, ferner eine Bekanntschaft des Laterculus Polemii Silvii (Teuffel, § 74, 9) mit dem Anonymus zu erweisen. Diesen gut begründeten Resultaten seiner Forschung fügt O. in Kap. 3, S. 84—107 neben einer Würdigung des Quellenwertes des Anonymus und der Fixierung seiner Entstehungszeit und seines Entstehungsortes — in Rom zwischen 363 und 417 — die minder wertvolle Hypothese hinzu, daſs die vier auf einen christlichen Autor hinweisenden Stellen, in denen auch die Erwähnung Julian's sich befindet, Interpolationen seien, nach deren Streichung nichts hindere

in dem Anonymus einen Zeitgenossen Konstantin's zu sehen, der dem Christentum fern stand.

5. Die Indices scholarum von Marburg für das Sommersemester 1885 leitet Professor Theodor Birt mit einer Abhandlung (de fide christiana quantum Stilichonis aetate in aula imperatoria occidentali valuerit disputatio, p. III ad XXIII 4°) ein, die, auch wenn einige ihrer Resultate sich als unhaltbar erweisen sollten [1], dennoch von Bedeutung bleibt für die Geschichte der christlichen Kultur. Von Claudius Claudianus, den Birt herauszugeben beabsichtigt, nimmt er den Ausgang. War Claudianus wirklich ein Heide? Er wäre in diesem Falle schwerlich am Hofe speziell bei Stilicho so geschätzt gewesen (? cf. Fabricius-Harles, Bibl. graeca VI, 793 not. y über Themistius). So gewifs Stilicho, obwohl er als Regent die opportune Kirchenpolitik des Theodosius im wesentlichen fortsetzte, dennoch ein Freund der heidnischen Bildung war, ja in den Verdacht kommen konnte, mit dem Heidentum zu sympathisieren, so gut kann Claudian trotz des mythologischen Gewandes seiner Muse ein Christ gewesen sein. Ja er ist es gewesen, er polemisiert nie gegen das Christentum, und man hat keinen Grund, ihm das Carmen Paschale (Teuffel, Gesch. der röm. Litt., 4. Aufl., 439, St. 7) abzusprechen. Dann aber kann aus Claudian's Geistesrichtung auf die Stilichos und des Hofes zurückgeschlossen werden: Stilicho hat, soweit es mit der Politik sich vertrug, die ihm die Klugheit gebot, wirklich mit dem Heidentum sympathisiert und es geschützt, freilich religiös weder für das Christentum noch für das Heidentum interessiert. Als bezeichnend für letzteres sieht Birt es an, dafs Claudian, dessen de quarto consulatu Honorii er als eine Bearbeitung der ähnlichen Rede des Synesius an Arcadius erweist, alles auf die Religion Bezügliche in seiner Vorlage einfach wegliefs.

---

1) Inzwischen hat Harnack (Theolog. Litteraturzeitung Nr. 11, Sp. 252) überzeugter sich ausgesprochen: „Recht wahrscheinlich“ habe es Birt gemacht, dafs Claudian Christ gewesen.

6. F. Görres spricht in seinen „Beiträgen zur Hagiographie der griechischen Kirche“ (Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. XXVIII, 4, S. 491—504) zuerst A) von Menaeen und Menologieen, um ihre völlige Unzuverlässigkeit zu erweisen, B) von dem schon den großen Kappadociern bekannten Märtyrer Mamas, um den Märtyrertod desselben wegzubringen aus Aurelian's Zeit, der nur spätere Quellen ihn zuweisen. Im ersten Abschnitt sind die Menaeen den Menologieen gegenüber unterschätzt, denn in den liturgischen Stücken steckt bisweilen ältere historische Überlieferung als in den biographischen.

7. F. Görres': „Zwei Beiträge zur spanischen Kirchengeschichte des sechsten Jahrhunderts“, A) Miro, König der spanischen Sueven (570—583), B) Mausona, Bischof von Merida († 606) (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XXVIII, 3, S. 319—332) sind zwei lose Blätter aus den Vorarbeiten für Görres' demnächst in den Jahrbüchern für prot. Theol. erscheinende Abhandlung über Leovigild und den gleichfalls hier angekündigten Artikel Leander von Sevilla in Ersch's und Gruber's Encyklopädie. Die Blätter selbst enthalten Altes und Neues in der für Encyklopädieartikel passenden Proportion.

8. In kurzen Bemerkungen „Zu Martin v. Bracara“ macht Dräseke in der Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. XXVIII, 4, S. 504f. darauf aufmerksam, daß Görres in der in Nr. 7 erwähnten Abhandlung und Caspari in seiner Schrift über Martin v. Bracara (1883) die vorzügliche Ausgabe der formula honestae vitae von Weidner in einem Programm der Domschule von Magdeburg (1872) übersehen haben. In Teuffel's Gesch. der röm. Litteratur, 4. Aufl., 1882, § 494, 2 ist sie genannt.

9. Im „Neuen Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde“ X, 2, S. 412—423 giebt Dr. P. Ewald, einer der Herausgeber der Jaffé'schen Regesta pontiff., den Text und eine Besprechung der Akten zum Schisma des Jahres

530, welche der Mailänder Amelli in einem bereits bekannten Codex der Kapitelbibliothek in Novara gefunden und in einem offenen Brief an Abbé Duchesne d. d. 2. Januar 1883 zuerst publiziert hat (in „La scuola cattolica", anno XI, vol. XXI, Heft 122). Dem Text (S. 413—415) liegt Amelli's Publikation zugrunde, daneben sind die Emendationen von Duchesne benutzt, der in den Mélanges d'archéologie et d'histoire 3ième année, fasc. 3, Mai 1883 die Akten besprochen hat, und einige neue einleuchtende Besserungen vorgenommen. Textkritischen und -erläuternden Anmerkungen (S. 415—418) folgen historisch-kritische Ausführungen. Urkunde 1 (praeceptum papae Felicis) fordert, so neu auch ihr Inhalt ist, keinen weiteren Kommentar: sterbend ernennt Felix den Archidiakon Bonifatius zu seinem Nachfolger und bedroht jeden Opponenten mit dem Anathem. Auch Urkunde 3 (libellus, quem dederunt presbiteri LX post mortem Dioscori Bonifatio papae d. d. 27. Dec. 530) macht keine Schwierigkeiten: 60 Presbyter machen durch Verdammung des toten Gegenpapstes Frieden mit Bonifatius. Kurze Nachrichten des Papstbuches in der vita Bonifatii und vita Agapeti werden durch diesen libellus bestätigt, auch die, daſs fast alle Presbyter für Dioscur gewesen seien. Denn aus viel mehr als 60 Presbytern kann das römische Presbyterium kaum bestanden haben. Schwieriger ist die historische Beurteilung der zweiten der drei Urkunden. Eine Contestatio senatus verbietet bei Geldstrafe, noch bei Lebzeiten des Papstes eine Neuwahl zu betreiben, droht dem, der sich ernennen läſst, mit völligem Güterverlust und mit Exil. Ewald nimmt an, diese zweite Urkunde sei das aus einem Hinweis auf ein Senatskonsult von 530 bestehende Dekret, welches nach Cassiodor, variarum lib. IX, 16 auf Befehl des Königs Athalarich durch den Stadtpräfekten Salvantius etwa im Jahre 533 ante atrium beati Petri apostoli aufgestellt wurde. Schon die Form der Urkunde (senatus amplissimus praesbiteris . . . . duximus perferendum amplissimum senatum decrevisse . .) zeige, daſs ein anderer den Senatsbeschluſs citiere, daſs nicht der Senatsbeschluſs selbst vorliege.

10. Im Neuen Archiv X, 3 bespricht Mommsen die in der vorigen Nummer genannten Akten bzw. das materiell wie formell Interessanteste der drei Stücke, die contestatio senatus. Die inhaltliche Identität des Senatsbeschlusses von 530 mit dem späteren Erlafs des Athalarich nimmt auch er an, doch sieht er in der Urkunde den „offenen Brief des Senats an die Geistlichkeit" selbst und erörtert namentlich, wie die Form dieser Urkunde mit dieser Annahme sich vertrage. Der Senat, für dessen Kompetenz in jener Zeit diese Urkunde in ihrer Einzigartigkeit ein ungemein wichtiges Dokument sei, publizierte seine Beschlüsse nicht selbst; dies that der, welcher den Senatsbeschlufs veranlafst hatte. Das werde damals der jeweilig anwesende höchste Beamte gewesen sein, und die Publikationsformel habe wahrscheinlich konstant anonym gelautet: Amplissimum senatum qui consuluit . . . . In diesem Sinn sei der Eingang der Urkunde zu paraphrasieren.

11. In den Sitzungsberichten der königl. preufsischen Akademie der Wissenschaften 1885, 8 ist ein am 15. Januar gehaltener Vortrag des Geheimrat Brunner über das Alter der lex Alamannorum publiziert, der bei der Bedeutung dieser lex für die Kirchengeschichte — vgl. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands, Bd. II, S. 23ff., woselbst die Einführung der lex in den Anfang des sechsten Jahrhunderts gesetzt wird — hier nicht unerwähnt bleiben soll. Brunner geht davon aus, dafs man allgemein von den drei Redaktionen der lex, die Merkel in seiner Ausgabe im dritten Band der leges der Monum. Germ. unterschieden hat, der lex Hlothariana, Lantfridana und Karolina, die letztere bereits aufgegeben habe, da ihre Eigentümlichkeiten als auf dem Wege der handschriftlichen Überlieferung entstanden sich ausweisen. Brunner unternimmt sodann den Nachweis, dafs auch die Hlothariana und Lantfridana, deren Unterscheidung durch Merkel zwar mehrfach bestritten ist (von de Rozière, Hinschius u. a.), aber doch auch Anerkennung gefunden hat (Waitz), nur verschiedene Textgestalten nicht Redaktionen der lex seien, Textgestalten, die in den ver-

schiedenen Handschriften völlig in einander übergingen, und sucht dann zu erweisen, dafs diese eine Redaktion der lex durch Herzog Lanfrid zur Zeit Chlotar's IV. (717—719) auf einer alemannischen Stammesversammlung zustande gekommen sei.

12. Ohne Rücksicht auf die in der vorigen Nummer genannte, erst mit den Korrekturbogen dem Verfasser zugegangene Abhandlung von Brunner giebt im Neuen Archiv X, 3, S. 467—505 Dr. Karl Lehmann einen Beitrag „Zur Textkritik und Entstehungsgeschichte des alamannischen Volksrechts". Auch Lehmann nimmt nur eine Redaktion der lex an, doch so, dafs er in dem sogen. pactus, zu dem er die additamenta hinzunimmt, eine die lex vorbereitende Privataufzeichnung erkennt, in der nichts über das siebente Jahrhundert hinausweise. Nach textkritischen Ausführungen über die Handschriften der lex versucht Lehmann sodann mit Gründen innerer Kritik die zweite Hälfte des siebenten Jahrhunderts als die Entstehungszeit der lex zu erweisen, in diesem Ansatz und in der Auffassung der lex als Königs- nicht als Herzogsrecht anders urteilend als Brunner.

13. Band CIX, Heft 1 (1885) der Sitzungsberichte der phil-historischen Klasse der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien enthält S. 319—398 eine auch separat in Kommission bei Gerold's Sohn erschienene „kirchengeschichtliche Studie" von Dr. Fritz Stöber: „Zur Kritik der vita S. Joannis Reomäensis † 540" (cf. Dictionary of Christ. Biogr. III Joannes Nr. 503). Von den drei Rezensionen dieser vita (vgl. die von Stöber noch nicht gekannte, aber zum Teil nun antiquierte Anm. 1 bei Wattenbach, Geschichtsquellen, 5. Aufl., Bd. I, S. 113): 1) bei Roverius, Reomaus (Paris 1637) und in den Act. SS. Boll. Jan. 28, 2) bei Mabillon A. SS. O. B. I, 632 ff., 3) in einem Cod. Paris. lat. 11748 erweist Stöber in dieser methodisch musterhaften Untersuchung letztere, leider sehr verstümmelt erhaltene als die Urform, die Mabillon's als eine

asketische Schroffheiten und Mirakel mildernde Bearbeitung, die erstgenannte als eine Kompilation aus den zwei andern. Zugleich macht er sehr wahrscheinlich, dafs der Verfasser der ursprünglichen Rezension kein anderer sei als Jonas, Mönch v. Bobbio, damals Abt, wie Stöber wohl mit Recht meint, eines fränkischen Klosters.

14. Die schöne und instruktive „Karte der Entwickelung des römischen Reiches" von Wilhelm Sieglin, welche der in Lieferungen erscheinenden „Geschichte des römischen Kaiserreichs von Viktor Duruy, übersetzt von Prof. Dr. G. Hertzberg" beigegeben ist, kann separat mit acht Seiten Quellenbelägen für M. 1. 50 bezogen werden. *F. Loofs.*

15. In Band CX, 167—174 der Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu Wien giebt S. Brandt ein Verzeichnis der in dem Codex 169 von Orleans vereinigten Fragmente von Handschriften lateinischer Kirchenschriftsteller, darunter ein bisher seinem Fundorte nach nicht bekanntes Fragment aus Cyprian. *Th. B.*

16. Die von Duchesne veranstaltete, jetzt in einem zweiten Fascikel vorliegende Ausgabe des liber pontificalis (premier fascicule, Paris, Ernest Thorin, 1884, deuxième fascicule, ibid. 1885) ist mindestens ebenso wertvoll durch ihre Einleitung als durch die Herstellung und den Abdruck der verschiedenen Redaktionen des Papstbuches. Die Einleitung, von der bisher CLXXXIV Seiten vorliegen, enthält im ersten Kapitel (p. I—XXXII) eine Übersicht über die Geschichte und Chronologie der Päpste, soweit sich Ansätze zu einer schriftlichen Fixierung derselben vor Abfassung des liber pontificalis finden. Im zweiten Kapitel (p. XXXIII—XLVIII) sucht der Herausgeber die Abfassungszeit des ältesten Teiles des liber pontificalis näher zu bestimmen und gelangt hier zu dem Ergebnis, dafs die ersten Aufzeichnungen des liber pontificalis

unter Hormisdas (514—523) stattfanden, und von einem Verfasser herrühren, der als Zeitgenosse Anastasius II., des Hormisdas, Johann I. und Felix IV. die im liber pontificalis über diese Päpste (von 496—530) befindlichen Nachrichten niedergeschrieben hat, woran sich dann eine Fortsetzung bis Silverius (bis 537) geschlossen haben soll, welche wahrscheinlich aus der Feder eines Augenzeugen der Belagerung Roms durch Vitiges stammt. Im dritten Kapitel (p. XLVIII bis LXVII) behandelt Duchesne den catalogus felicianus sowie den catalogus cononianus, die nach ihm auf einer gemeinschaftlichen Grundlage — einem bis auf Felix IV. reichenden ältesten liber pontificalis — beruhn, in der Absicht, aus jenen beiden den letzteren zu restituieren. Weiterhin verbreitet sich der Herausgeber im vierten Kapitel (p. LXVIII—CLXIII) zum Zweck der Feststellung der von diesem ältesten liber pontificalis benutzten Quellen über die Angaben desselben, sofern sie sich beziehn 1) auf die Namen und die Reihenfolge der Päpste, 2) auf das Vaterland und die Familien derselben, 3) auf die Dauer der Pontifikate, 4) auf die Martyrien der Päpste, 5) auf die unter den verschiedenen Pontifikaten berichteten, wichtigsten historischen Ereignisse, 6) auf die Disziplinarvorschriften der römischen Bischöfe, 7) auf die Kirchenstiftungen und Dotationen vonseiten der Päpste, 8) auf die von ihnen vollzogenen Ordinationen, 9) auf ihre Begräbnisse und 10) auf die Sedisvakanzen des päpstlichen Stuhles. Das fünfte Kapitel, welches die verschiedenen Manuskripte des liber pontificalis behandelt, sieht erst im dritten Fascikel seinem Abschlufs entgegen. Was dann den Text des liber pontificalis in seinen verschiedenen Redaktionen anlangt, so hat Duchesne auf den bisher erschienenen 296 Seiten zuerst den liberianischen Katalog zum Abdruck gebracht — indem er gleichzeitig den Versuch macht, den ursprünglichen Wortlaut desselben wiederherzustellen (S. 1—9) — daran die verschiedenen Kataloge vom fünften bis zum siebenten Jahrhundert (S. 13—41), sowie das fragmentum laurentianum (S. 43—46) gereiht, und geht dann an das immerhin sehr kühne Unternehmen, aus dem catalogus felicianus und dem catalogus

cononianus allein einen ältesten liber pontificalis zu rekonstruieren (S. 47—113), indem er in drei Kolumnen den Text der beiden genannten Kataloge und die von ihm vorgeschlagene ursprüngliche Fassung nebeneinanderstellt. Wird diese Rekonstruierung des ältesten liber pontificalis auf so schmaler Grundlage gewiſs auf vielseitigen und berechtigten Widerspruch stoſsen, so darf doch Duchesne auf volle Anerkennung rechnen, soweit es sich um die von ihm (S. 114 bis 296) in Angriff genommene Ausgabe der späteren Redaktion des liber pontificalis handelt, der die beigefügten Anmerkungen einen besonderen Wert verleihen.

17. Im „Neuen Archiv“ (Bd. X, S. 453—465) berichtet Waitz: „Über die Italienischen Handschriften des liber pontificalis“, die er auf einer Reise im Frühling 1884 einer Revision unterworfen hat und macht bei der Gelegenheit mit Nachdruck auf die Vatican. 3761 als auf „eine der wichtigsten und interessantesten Handschriften“ aufmerksam, die aber bisher die ihr schon um ihres Alters willen (Saec. X) gebührende Beachtung nicht gefunden habe.

18. Die von Löwenfeld herausgegebenen „Epistolae Pontificum Romanorum ineditae“ (Lips. 1885, VI u. 288 p.) enthalten 424 bisher nicht veröffentlichte Briefe der Päpste von Gelasius I. bis Cölestin III. (493—1198). Dieselben sind aus drei Fundgruben geschöpft: 1) aus Handschriften der Pariser Nationalbibliothek, 2) aus einer im Besitze der Gesellschaft der Monumenta Germaniae befindlichen Kopie der „collectio Britannica“ und 3) aus einem Codex des Kollegium S. Trinitatis zu Cambridge.

19. Von der unter Direktion Wattenbach's erscheinenden zweiten Ausgabe der Jaffé'schen „Regesta Pontificum Romanorum“ hat der 7. Fascikel (Lipsiae 1885) die Presse verlassen; derselbe, der die Jahre 1105—1130 umfaſst, ist wie der 5. und 6. Fascikel von Löwenfeld bearbeitet.

20. „Die Geschichte der Römischen Kirche von Leo I. bis Nikolaus I.“ (Bonn 1885, IV und 858 S.) von J. Langen, welche sich als Fortsetzung der vom Verfasser 1881 veröffentlichten „Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontifikate Leo I.“ ankündigt, bringt allerdings keine neuen weittragenden Gesichtspunkte und überraschenden Resultate, aber die ausgereiften Früchte einer besonnenen, der Unparteilichkeit des mit Rom auf gespanntem Fuſse stehenden Professors alle Ehre machenden Quellenforschung, die durch ihre Vertrautheit mit der neuesten Litteratur den Leser in den Stand setzt, sich rasch einen Einblick in die wichtigsten Fragen dieser an verwickelten Hypothesen überreichen Periode der Papstgeschichte zu verschaffen.

21. Die Geschichte der Kirche insbesondere aber des Papsttums im 12. und 13. Jahrhundert hat in Jungmann's: „Dissertationes selectae in historiam ecclesiasticam, T. V“ (Ratisbonae, Neo-Eboraci et Cincinnatii 1885, 510 S.) eine unverwässert kurialistische Behandlung gefunden, die an Schönfärberei inbezug auf die Motive und Handlungsweise der Päpste, an zelotischem Haſs gegen die deutschen Herrscher wie gegen die häretischen Richtungen jener Epoche nichts, dagegen an Kritik, Quellenmaterial und Bekanntschaft mit der neuesten Litteratur sehr viel zu wünschen übrig läſst.

22. Zwei ungedruckte Briefe des Papstes Benedikt III. (855—858), die für die Kenntnis der Buſspraxis der römischen Kirche im neunten Jahrhundert von Wert sind, wurden von Weiland aus einer Wolfenbütteler Handschrift in der „Zeitschrift für Kirchenrecht“ (Bd. XX, 1885, S. 99 bis 102) ediert.

23. In der Abhandlung „Gerhard von Brogne und die Klosterreform in Niederlothringen und Flandern“, die W. Schultze in den „Forschungen zur deutschen Geschichte“ (Bd. XXV, 1885, S. 221—271) veröffentlicht, wird nachgewiesen, daſs im zehnten Jahrhundert ähnlich

wie in den Bistümern Metz, Toul und Verdun, auch in Niederlothringen und Flandern eine Klosterreform in Angriff genommen wurde, die in keiner direkten Beziehung zum Cluniacenserorden steht, aber die gleichen Ziele wie dieser verfolgt. Da sich die Erneuerung des Klosterlebens in Niederlothringen und Flandern an die Persönlichkeit des Gerhard von Brogne knüpft, so erfährt das Leben desselben eine sehr eingehende Untersuchung, deren Resultate meistens zu den von Günther in seiner Dissertation: „Das Leben des heiligen Gerhard" (Halle 1877) gewonnenen im Widerspruch stehn.

24. Die von Löwenfeld im „Neuen Archiv (Bd. X, 1885, S. 310—329) „über die Kanonsammlung des Kardinal Deusdedit und das Register Gregor VII." veröffentlichte Forschung gelangt im Gegensatz zu Ewald und Pflugk-Harttung (siehe die Nachrichten dieser Zeitschrift, Bd. VI, Nr. 84) zu dem Ergebnis, daſs Deusdedit das Register Gregor VII. in der auf uns gekommenen und nicht in einer uns unbekannten umfangreicheren Gestalt benutzt hat, daſs jedoch jenes dem Deusdedit zugebote stehende Register Gregor VII. nur einen dürftigen Auszug aus dem groſsen lateranischen Register enthalten haben kann.

25. „Der Begriff justitia im Sinne Gregor VII." wird von J. May in den „Forschungen zur deutschen Geschichte" (Bd. XXV, 1885, S. 179—184) richtig dahin gedeutet, daſs Gregor VII. in dem Papst die personifizierte göttliche Gerechtigkeit sieht, so daſs ihm sein Kampf gegen Heinrich IV. als der der „justitia" gegen die „iniquitas" erscheint. Von hier aus empfangen dann die sich an einen Bibelspruch anschlieſsenden letzten Worte des sterbenden Gregor VII.: „dilexi justitiam, odi iniquitatem, propterea morior in exsilio" ihr volles Licht.

26. Eine Lücke in der bisherigen Behandlung der Kirchenpolitik Gregor VII. wird nunmehr ausgefüllt durch die wertvolle Dissertation M. Wiedemann's: „Gregor VII.

und Erzbischof Manasses I. von Rheims" (Leipzig 1885, 88 S.). Der Verlauf der hier dargestellten von 1073 bis 1080 geführten Verhandlungen Gregor VII. mit Manasses über die Kompetenz des Legaten Hugo von Die zeigt uns, dafs der Papst diesem gegenüber eine Nachsicht geübt, wie wir sie an ihm sonst nicht kennen, und die sich nur daraus erklärt, dafs er es in dem Augenblicke, wo sich für ihn die Verhältnisse in Italien und Deutschland überaus ungünstig gestalteten, nicht wagte, durch ein rücksichtloses Verfahren den mit Philipp I. von Frankreich eng verbündeten Erzbischof zum Bruch mit Rom zu treiben.

27. „Zur Rechtfertigung Herbord's, des Biographen Otto's von Bamberg" hat Wiesener in den „Forschungen zur deutschen Geschichte" (Bd. XXV, 1885, S. 113—152) einen Aufsatz erscheinen lassen, der sich gegen Jaffé's Behauptung wendet, dafs die beiden von Ebo und dem Priefflinger verfafsten Lebensbeschreibungen Otto's von Bamberg bedeutend glaubwürdiger seien als die von Herbord herrührende vita desselben. Nach Wiesener wäre dieser seinen beiden Mitbiographen als Historiker weit überlegen und liefse sich auch in viel geringerem Mafse Irrtümer zu Schulden kommen als jene.

28. Im „historischen Jahrbuch" der Görresgesellschaft (Bd. V, 1884, S. 576—624; Bd. VI, 1885, S. 73—91 und S. 232—270) hat G. Hüffer eine Reihe „handschriftlicher Studien zum Leben des heiligen Bernard" niedergelegt. Den Gegenstand dieser über Frankreich, Spanien, Italien, Österreich und Deutschland ausgedehnten handschriftlichen Forschungen bildeten aufser den „vitae Bernardi" auch dessen „epistolae" und „miracula". Die bisher veröffentlichten „Studien" sind den beiden ersten Kategorieen gewidmet. Eine besonders sorgfältige Behandlung erfahren die sogenannten Fragmente zum Leben des heiligen Bernard, als deren Verfasser Hüffer den Gaufridus Antissiodorensis, als deren Abfassungszeit er das Jahr 1145, und als deren Zweck er nachweist, dem Wilhelm von St. Thierry,

dem ersten Biographen Bernard's als Vorstudie in der Weise zu dienen, wie sie von ihm in seiner „vita Bernardi“ benutzt worden sind. So sehr sich Hüffer bemüht hat, unedierte Stücke aus der Korrespondenz Bernard's aufzufinden, war die Ausbeute doch nur eine geringe, nämlich acht Briefe Bernard's und vier Schreiben anderer an den Heiligen, die sämtlich, abgesehen von zwei Briefen Gerhoh's von Reichersberg an Bernard, nur ein verhältnismäſsig geringes historisches Interesse besitzen.

29. „Der Traktat über die Papstwahl des Jahres 1159“, der sich im ersten Bande von Sudendorf's Registrum findet, wird von W. Ribbeck in den „Forschungen zur deutschen Geschichte“ (Bd. XXV, 1885, S. 354—365) einer erneuten Prüfung unterzogen, die sich in ihrem ganzen Verlauf in einen entschiedenen Widerspruch setzt zu der von Mor. Meyer vertretenen Auffassung, daſs dieser Traktat eine Stilübung späterer Zeit sei. Mit überzeugenden Gründen vertritt Ribbeck die Ansicht, daſs jenes Schriftstück als eine im Auftrage des Kaisers und des Pariser Konzils um 1160 verfaſste Darlegung der schismatischen Wahl von 1159 anzusehen ist.

30. Die Dissertation von Rudolf Reese: „Die staatsrechtliche Stellung der Bischöfe Burgunds und Italiens unter Kaiser Friedrich I.“ (Göttingen 1885, 118 S.), will nur eine Ergänzung und Zusammenfassung der diesen Gegenstand ausführlich behandelnden Schriften von Ficker, Hüffer und Wolfram sein. Der der Arbeit nicht abzusprechende Fleiſs steht in keinem Verhältnis zu der Geringfügigkeit der selbständig gewonnenen Resultate, die sich eigentlich darauf beschränken, daſs Wolfram irre, wenn er meine, daſs Friedrich I. ebenso entschieden wie in Deutschland auch in Burgund und Italien die Investitur vor der Weihe erteilt und daſs das Vorgehen der Investitur vor der Weihe nur den Zweck gehabt habe, das Obereigentumsrecht des Reiches an den Regalien zu wahren [1].

1) Vgl. schon oben S. 278 ff.

81. Der Aufsatz von Eubel in dem „historischen Jahrbuch“ (Bd. VI, 1885, S. 92—103): „Der Minorit Heinrich von Lützelburg, Bischof von Semgallen, Curland und Chiemsee“ läfst keinen Zweifel daran aufkommen, dafs der Minorit Heinrich von Lützelburg, der seit 1247 nominell den bischöflichen Stuhl von Semgallen inne gehabt hatte und 1251 an die Diöcese von Kurland transferiert worden war, identisch ist mit dem Bischof Heinrich von Chiemsee, der 1263 von Urban II. dieses Bistum empfing.

82. Das „Neue Archiv“ (Bd. X, 1885, S. 507—578) enthält eine sehr instruktive Untersuchung Rodenberg's: „Über die Register Honorius III., Gregor IX. und Innocenz IV.“, die sich nicht mit dem gesamten Urkundenwesen dieser Päpste beschäftigt, sondern sich nur darauf beschränkt, die Art und Weise festzustellen, in der die Registrierung der Urkunden jener drei Päpste vor sich ging. *R. Zöpffel.*

83. Die von mir im letzten Heft erwähnten Analecta Franciscana sive chronica aliaque varia documenta ad fratrum Minorum spectantia edita a fratribus collegii S. Bonaventurae adjuvantibus aliis patribus ejusdem ordinis, T. I (Ad claras Aquas [Quarachii] 1885, XIX und 450 S. lex. 8°) enthält folgende Stücke: 1) Die Chronik des Br. Jordan von Giano nach der durch Holder-Egger und Perlbach wieder aufgefundenen Handschrift, deren moderne und nicht immer fehlerfreie Kopie G. Voigt aus dem Nachlafs seines Vaters herausgegeben hatte. 2) Einen Bericht über Geschichte und dermaligen Stand der chinesischen Mission der Minoriten von der strikten Observanz der Unbeschuhten, verfafst im Jahre 1762 von P. Franz Miggenes. 3) Eine Cosmographia Franciscano-Austriacae Provinciae S. Bernardini Senensis ejusdemque conventuum omnium descriptio facta per fr. Placidum Herzog anno 1732. 4) Eine neue Ausgabe von Thomas Eccleston, Liber

de adventu fr. Minorum in Angliam — auf Grund der schon von Brewer und Howlett benutzten Handschriften. 5) Eine Chronica anonyma fr. Minorum germaniae aus dem 13. und 15. Jahrhundert. Ich halte dieselbe für identisch mit der von Wadding öfters benutzten Chron. ms. Provinciae Argentinensis. 6) Commentariolum de Veneta prov. reform. S. Antonii und 7) Parva chronica prov. seraphicae reformatae sind moderne Abhandlungen zweier Minoriten (vgl. meine Besprechung Th. L.-Z. 1885, Nr. 16).

34. Der neu erschienene Band XXIX der Histoire littéraire de la France enthält u. a. S. 1—366 einen Artikel über Raymundus Lullus, sein Leben und seine Schriften, deren 313 Nummern aufgezählt werden. Ferner ein Verzeichnis von „Ancients catalogues des églises de France“; einen Artikel über Philippine de Porcellet als mutmaſsliche Verfasserin des Lebens der heil. Douceline, Gründerin der Beghinenvereine von Hyères und Marseille (vgl. La vie de St. Douceline fondatrice des béguines de Marseille herausgegeben und aus dem Provençalischen des 15. Jahrhunders übersetzt und mit historischer Einleitung versehen von Abbé Albanés. Marseille 1879). — Ferner über den Minoriten Guido de la Marche, und den Prediger Wilhelm von Bar.

35. Über päpstliche Schatzverzeichnisse des 13. und 14. Jahrhunderts und ein Verzeichnis der päpstlichen Bibliothek von 1311 berichtet Wenck (Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung VI, 2) und veröffentlicht aus dem letzteren die interessanteren Partieen.

36. W. Preger veröffentlicht in den Abhandlungen der königl. bayer. Akademie der Wissenschaften III. Kl., 17. Band, 3. Abteil. eine Abhandlung über „die Politik des Papstes Johann XXII. inbezug auf Italien und Deutschland“ (auch separat München 1885).

37. In Vering's Archiv für kathol. Kirchenrecht LIII, N. F. 47, 1885, S. 209—220 schreibt Kayser über Papst Nikolaus V. und die Juden.

38. Uber Adolf von der Mark, Bischof von Münster 1357—1363 und Erzbischof von Köln 1363—1364 handelt Kreisel (Paderborn 1885).

39. Im historischen Jahrbuch der Görresgesellschaft 1885, VI, 3, S. 345—412 veröffentlicht Franz Jostes drei unbekannte deutsche Schriften von Johannes Veghe mystischen und erbaulichen Charakters, als weiteren Beitrag zur Geschichte dieses eigentlich erst durch Joste („Joh. Veghe, ein deutscher Prediger des 15. Jahrhunderts.“ Halle 1883) bekannt gewordenen Bruders vom gemeinsamen Leben.

40. Ebd. S. 438 ff. A. Gottlob, Der Legat Raimund Peraudi (Nachträge und Berichtigungen zu Schneider's Schrift über ihn). *K. Müller.*

41. Von dem längst angekündigten „Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters herausgegeben von P. Heinrich Denifle O. P. und Franz Ehrle S. J.“ ist Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung Ende Juli d. J. des ersten Bandes erstes Heft erschienen. In der That ein bedeutsamer Anfang. Derselbe rechtfertigt die hohen Erwartungen, welche man inbezug auf das neue Unternehmen haben konnte. Ein Dominikaner und ein Jesuit, beide bereits als Forscher bewährt, beide in Rom ansässig, und doch in der Lage umfassende litterarische Reisen zu unternehmen, haben sich verbündet, vornehmlich die Kenntnis der Quellen der Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters zu erweitern. Sie verfolgen also eine derjenigen Tendenzen, welche diese unsere Zeitschrift für sich als mafsgebend betrachtet. Begreiflich kann sie nur ein hohes Interesse an der Fortsetzung „des Archivs“ nehmen. Es wird nicht verringert werden,

wenn auch, wie hie und da im vorliegenden Hefte, die Polemik in einem Tone geführt werden sollte, den wir nicht billigen können.

Die erste Hälfte der ersten Abhandlung „Zur Geschichte des Schatzes, der Bibliothek und des Archivs der Päpste im 14. Jahrhundert“ S. 1—48 von Ehrle giebt in dem Sinne einer Vorgeschichte der Vaticana wichtige Beiträge zu einer Geschichte der päpstlichen Handschriftensammlung. „Wenigstens bis gegen das Ende des 14. Jahrhunderts läſst sich wohl eine päpstliche Bibliothek mit gesonderter Verwaltung und ihr eigenen Beamten nicht nachweisen“ (S. 2). Aber wir haben Verzeichnisse der Gegenstände des päpstlichen „Schatzes“[1], zu welchem auch die Handschriften gehörten, in denselben die ersten Kataloge ihrer Bibliothek. — Mitgeteilt ist I S. 21—41 das Verzeichnis der Handschriften des päpstlichen Schatzes unter Bonifaz VIII.; II S. 41—48 vgl. S. 149 das der Bibliothek und des Archivs der Päpste in Perugia, Assisi und Avignon bis 1314. — Die zweite Abhandlung von Denifle, Das Evangelium aeternum und die Kommission zu Anagni, S. 49 bis 142 (Vorarbeit zu einer künftigen Publikation „Die Universität Paris und die Bettelmönche, S. 84) ist noch erheblicheren Wertes, wenngleich der Verfasser seinen Fund überschätzen dürfte. Zum erstenmal ist Auskunft gegeben über die handschriftliche Überlieferung der Werke Joachim's von Floris S. 90—97; zum erstenmal das vollständige Protokoll der Sitzungen der Kommission zu Anagni 1255 unter Benutzung von 15 Handschriften veröffentlicht. Bisher waren nur zwei Pariser und zwar „sehr fehlerhafte“ Cod. von d'Argentré du Plessis, Quétif und Echard, neuerlich von Renan excerpiert. (Nur diese Excerpte konnte ich in

1) „Seitdem Klemens V. den Sitz der päpstlichen Hofhaltung nach dem südlichen Frankreich verlegt hatte, wurde für geraume Zeit der thesaurus antiquus d. h. jener, welcher sich bis zur Zeit der Wahl Klemens V. in Rom und in den umliegenden Residenzstädten der Päpste angesammelt hatte, und der thesaurus novus, welcher von 1305 an am französischen Hoflager der Avignon'schen Päpste anwuchs, genau unterschieden“ (S. 3).

meiner „Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter“, Bd. II, S. 198f. benutzen.) — Weiter hat der Autor, der den vollständigen Introduktorius auch noch nicht aufgefunden, den Ursprung der vielbesprochenen (angeblichen) 31 Excerptsätze (über deren Text S. 70—73; „der reinste“ ist derjenige, welchen wir bei Matthäus Paris lesen. Siehe aber über den Text des Cod. N. 331 der Stadtbibliothek in Mainz die Bemerkungen bei Haupt in dieser Zeitschrift Bd. VII, 3, S. 374, Anm. 2), welche ich a. a. O. Bd. II, S. 366 VII, Anm. 1 Ende „nicht zu erklären vermochte“, ermittelt S. 74. 84. Dieselben sind auf die den Bettelmönchen feindliche, liberale Professoren-Partei, an deren Spitze Wilhelm von St. Amore stand, zurückzuführen. Der Beweis soll in des Verfassers künftiger Geschichte der Universität Paris geführt, aber schon jetzt auf das (von mir übersehene) Zeugnis des zeitgenössischen Heinrich von Senones d'Achery Spicil. ed. II, T. II, p. 645 aufmerksam gemacht werden. Dasselbe war aber vor Denifle bereits geschehen von Haupt in dieser Zeitschrift Bd. VII, 3, S. 380. 385, dem ich jetzt darin beistimme, daſs in Betracht des Umstandes, daſs die Excerpte von einem Feinde herrühren, dieselben nur mit groſser Vorsicht zu benutzen seien. Wenn dieser Gelehrte aber S. 396 das Urteil fällt, sie seien nur insoweit heranzuziehen, als sie mit den Angaben der Untersuchungskommission in Anagni übereinstimmen (Denifle geht noch weiter S. 82. 87. 88): so kann ich demselben nicht beistimmen. Sie scheinen mir augenblicklich (vorbehaltlich einer besseren Erkenntnis) im Verhältnis zu jener primären Quelle als eine sekundäre allerdings verwendet werden zu können. Unsicher muſs ja die Darlegung des Lehrbegriffs des Introduktorius überhaupt so lange bleiben, bis diese Urkunde in ihrer Integrität aufgefunden sein wird. Aus den wenigen Angaben der Kommissäre in Anagni läſst sich ein solcher gar nicht herstellen. — Denifle hat S. 76 bis 82 zu zeigen gesucht, daſs alle (?) Excerptsätze auf echte Stellen der Concordia Joachim's zurückgeführt werden können (was ich mit Unrecht a. a. O. S. 366 geleugnet hatte); „allein nur die wenigsten treffen den Sinn, welchen

sie in Joachim's Concordia besitzen". Mein Urteil war und ist jetzt noch ein härteres. Die meisten Excerptsätze sind tendenziöse Entstellungen der echten Lehre Joachim's: das ist man imstande zu beweisen. Dagegen daſs der Text des Introduktorius von den Pariser Anklägern (in den Excerptsätzen) ebenso gefälscht sei (Haupt a. a. O. S. 397), kann vermutet, aber nicht bewiesen werden. — Ich persönlich bin dem P. Denifle für die Belehrungen und Berichtigungen überaus dankbar: die zweite Auflage meiner Geschichte der religiösen Aufklärung, deren Vorbereitung ich mich nach Abschluſs meiner Augustinischen Studien hoffe zuwenden zu dürfen, wird davon Zeugnis ablegen. Bd. II, S. 195 bis 218 ist teilweise umzuarbeiten. Aber ich verharre bei der Ansicht 1) daſs zu dem groſsen Genus der Joachimiten jene Spezies neologisch-apokalyptischer Tendenz gehört habe, welche ich in der ersten Auflage die Jüngerschaft des ewigen Evangeliums genannt, von jenem habe scharf unterscheiden wollen[1]; 2) daſs diese von Gerard repräsentiert wurde (gegen Denifle a. a. O. S. 63); 3) daſs also der letztere nicht lediglich ein einzelner Sonderling ohne irgendwelchen Anhang gewesen (gegen denselben); 4) daſs der Historiker, welcher die Existenz einer mit Gerard mehr oder weniger gleichdenkenden Partei um die Mitte des 13. Jahrhunderts anerkennt, — um das wissenschaftliche Recht dieser Anerkennung zu begründen, nicht genötigt ist, die Namen anderer „Gerardinen" beizubringen (gegen denselben S. 64).

Das Heft schlieſst mit „Mitteilungen": die Handschriften von Eymerichs's Directorium inquisitionis; zur Quellenkunde des Franziskanerordens (über Handschriften des catologus ministrorum generalium, welchen Ehrle, Zeitschrift für kathol. Theologie VII, 238 herausgegeben hat); zur Fratricellengeschichte; die Spiritualen und das Inquisitionstribunal;

---

1) Das Vollbringen ist hinter dem Wollen zurückgeblieben, die Klage Haupt's in dieser Zeitschrift Bd. VII, 3, S. 306, Anm. 2 zu S. 395 nicht unbegründet.

Ludwig der Bayer und die Fratricellen und Ghibellinen von Todi und Amelia im Jahre 1328 u. s. w. — Auch Heft 2 und 3 (Doppelheft) erschien soeben.

H. Reuter.

42. Als Festgrufs zu dem am 18. Januar 1885 gefeierten 25jährigen Professorenjubiläum seines Freundes, des auch in Deutschland hochgeschätzten Kirchenhistorikers J. G. de Hoop Scheffer hat der unermüdlich thätige D. Christian Sepp eine neue Arbeit herausgegeben unter dem Titel „Kerkhistorische Studien" (Leiden, E. J. Brill, 1885), Studien teils biographischer teils bibliographischer Natur, in denen neben manchem Bekannten auch vieles Entlegene ans Licht gezogen wird. Sehr beachtenswert ist besonders die erste, die Heinrich Rolle gewidmet ist, und neben allgemeinen Darlegungen über Wesen und Geschichte des Täufertums u. a. wertvolle wörtliche Mitteilungen aus desselben Schrift vom Nachtmahl bringt (S. 26 ff.). Ebenso die letzte, die unter dem Titel Südermann über den späteren Schwenkfeldianismus berichtet. Von allgemeinerem Interesse sind noch die umfangreichen Stücke über den vielseitigen und viel umhergeworfenen Mediziner und Theologen Justus Velsius (c. 1505—1580?) und die über den Konvertiten und späteren Bekämpfer des Protestantismus an der Ingolstädter Hochschule, Kaspar Franck (geb. 2. Nov. 1543), über welche Sepp reiches Material gesammelt hat.

Th. Kolde.

43. In seiner Schrift: „Autotypen aus der Reformationszeit auf der Hamburger Stadtbibliothek. II. Luther-Drucke 1: 1516—1519" (Separatabdruck aus den „Mitteilungen aus der Hamburger Stadtbibliothek" II, 1885 — IV und 71 S.) giebt A. von Dommer eine mustergültige Beschreibung von 87 Luther-Drucken der genannten Jahre. Besonders dankenswert ist die S. 54 ff. gelieferte Besprechung von 41 Bildern und Titelbordüren jener Schriften; von Dommer hat damit ein ausgezeichnetes Hilfsmittel zur Bestimmung der Drucke geschaffen, ungleich wertvoller

als das im vorigen Jahrhundert von Strobel (Neue Beiträge II, 1791) gegebene. Zu Nr. 31, der bekannten, auch in der neuen Lutherausgabe verwendeten, Einfassung Melchior Lotther d. j. in Wittenberg (1519) bemerke ich, daſs sie bereits Melchior Lotther in Leipzig 1519 gebraucht hat (Oratio Joannis Langij Lembergij, Encomium theologicae disputationis). Im Anhang ist aus dem in Hamburg befindlichen Original zum erstenmal ein Brief Luther's an seine Frau, d. [Coburg] pfingstag 1530, gedruckt.

44. Zu der zwischen Dieckhoff und Buchwald, unter Beteiligung von Kolde und Kawerau, geführten Streitfrage, ob Luther der Verfasser der von Buchwald herausgegebenen „Praelectio in librum Judicum" ist, liefert Hering: „Der Streit über die Echtheit eines Lutherfundes" (Studien und Kritiken 1885, S. 537—554) einen sachkundigen Beitrag. Hering kommt zu dem Ergebnis, daſs Luther unzweifelhaft der Verfasser ist und diese Vorlesung „als Distriktsvikar . . vor Mönchen des Wittenberger Klosters als regens studii" im Jahre 1516 gehalten hat. Beachtenswert sind auch die Textverbesserungen, welche Hering S. 551 ff. giebt.

45. Die Bd. VII, Nr. 39, S. 338 f. erwähnte Publikation Buchwald's (Poach's handschriftl. Sammlung der ungedruckten Predigten Luther's) habe ich in der D. L. Z. 1885, Nr. 26 (27. Juni) eingehender besprochen, ebenso Kawerau in den G. G. A. 1885, Nr. 15 (20. Juli). Derselbe bespricht Enders' Briefwechsel Luther's I in den Studien und Kritiken 1886, S. 185 ff.

46. In dem Histor. Jahrb. VI (1885), S. 289—300 bespricht Dittrich Balan's Monumenta reformationis Lutheranae zusammen mit meinen „Quellen und Forschungen zur Geschichte der Reformation I, 1", ebenda S. 614—623 Balan's Monumenta saeculi XVI. historiam illustrantia I (vgl. Bd. VII, Nr. 40, S. 339 f.).

47. Die „Festschrift der Gelehrtenschule des Johanneums zu Hamburg zur Feier des 400. Geburtstages Johannes Bugenhagen's" (Hamburg 1885, 62 S. in gr. 8) enthält einen Aufsatz des Oberlehrers Dr. H. Rinn: „Zum Gedächtnis Johannes Bugenhagen's". Beachtenswert ist die Untersuchung über Bugenhagen's Anteil an der Niedersächsischen Bibel (S. 24—39). Im Anhang druckt und erläutert Rinn die zwei Briefe von Äpinus und Bugenhagen, welche, in der Kirchenbibliothek zu Neustadt a. d. Aisch befindlich, schon in dieser Zeitschrift Bd. V, S. 156f. (n. 1 und 10) aufgeführt sind.

48. In dem Halle'schen Osterprogramm von 1885 hat H. Hering: „Sechs Predigten Bugenhagen's, aufgefunden und mitgeteilt von G. Buchwald" veröffentlicht. Es sind, zum Teil sehr knappe, Nachschriften Stephan Roth's. Die Predigten gehören zumeist den Jahren 1524 und 1525 an. — (Aus Abschriften Roth's druckt Buchwald ein paar Bugenhageniana ab in den Studien und Kritiken 1886, 163—173 — warum aber z. B. den Brief Nr. 3 ohne jede Erläuterung, ja selbst ohne den Versuch einer Datierung?)

49. Das Marburger Herbstprogramm von 1885 enthält einen Aufsatz von Max Lenz: „Der Rechenschaftsbericht Philipp des Grofsmütigen über den Donaufeldzug 1546 und seine Quellen" (56 S. in 4, auch im Buchhandel erschienen, Marburg, Elwert). Hatte Georg Voigt nachdrücklich auf die Bedeutung der Denkschrift Philipp's hingewiesen, die trotz der tendenziösen Haltung „nach Provenienz und Inhalt zu den Geschichtsquellen ersten Ranges gerechnet werden" müsse, so deckt hier Lenz mit Hilfe der Akten des Marburger Staatsarchivs die Quellen auf, „welche dem Bericht zugrunde gelegen haben, und deren Vergleichung mit ihm die Methode und Tendenz seiner Abfassung ohne Mühe erkennen" läfst. Der Bericht geht in letzter Linie auf Aufzeichnungen zurück, „welche an den Tagen der Ereignisse oder doch unter ihrem un-

[redacted]

mittelbaren Eindruck gemacht wurden, offizielle Zeitungen aus dem Hauptquartier, ja aus dem Zelte des Landgrafen."

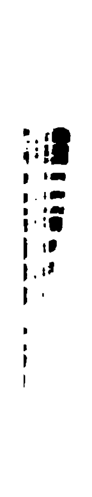
50. Im Anschlufs an seinen Aufsatz: „Schlesien unter der Herrschaft König Ferdinand's 1524—1564" teilt Franz Wachter in Düsseldorf in der „Zeitschrift des Vereins für Geschichte und Altertum Schlesiens", Bd. XIX, 140—145 eine „Entschuldung des Interims halben 1548" mit, von dem Rat von Breslau für König Ferdinand bestimmt.

51. In einem Aufsatz über Melchior Acontius aus Ursel (geb. etwa 1515, gest. 1569) teilt Franz Schnorr von Carolsfeld (Archiv für Litt.-Gesch. XIII, 297—314) neben einigen Briefen Melchiors auch drei seines in Wittenberg lebenden Bruders Balthasar aus den Jahren 1548/49 mit, an den bekannten Hartmann Beyer in Frankfurt gerichtet, nicht uninteressant, sofern sie Melanthon's Verhalten in der Interimssache behandeln.

52. Über das Leben und die Schriften des Hubertus Thomas Leodius, des bekannten Historikers des Bauernkrieges, des geschätzten Verfassers der „Annales Palatini", dieses Lebens des Pfalzgrafen und Kurfürsten Friedrich II., handelt Hartfelder in den Forsch. zur D. G. XXV, 273 bis 289, unter Heranziehung einer bisher übersehenen Quelle.

53. In der Revue Historique XXIX, II (Nov.-Déc. 1885), p. 241—279 erörtert Frank Puaux: „La responsabilité de la révocation de l'Édit de Nantes", zu dem Ergebnis kommend, dafs der französische Klerus ist „l'auteur responsable d'une des plus grandes fautes dont l'histoire de France conserve le souvenir."

Th. B.



Hus', Luther's und Zwingli's Lehre von der Kirche

mit Rücksicht auf das zwischen denselben bestehende Verhältnis der Verwandtschaft oder Abhängigkeit

Von

Prof. D. **Johannes Gottschick**

in Gieſsen.

Der Gegensatz, den Hus, Luther und Zwingli vor Augen haben, wenn sie ihre Lehre von der Kirche entwickeln, ist zunächst der gleiche: der Gegensatz gegen den Anspruch der im Papsttum gipfelnden Hierarchie, unter dem Rechtstitel der Kirche, die nicht irren kann, eine über jede Prüfung erhabene, also arbiträre Autorität zu besitzen. Legt schon dieser Umstand die Frage nahe, ob nicht auch hinsichtlich des positiven Begriffes von der Kirche zwischen den beiden Reformatoren und dem Vorreformator ein Verhältnis der Verwandtschaft oder gar der Abhängigkeit bestehe, und wie weit dasselbe reiche, so wird das Interesse an dieser Frage noch dadurch verstärkt, daſs Luther sich zu Hus' Definition von der Kirche, daſs sie die *universitas praedestinatorum* sei, stets rückhaltlos bekannt hat. Dieser letztere Umstand ist die Ursache, daſs diejenigen Theologen, welche eine Vergleichung der Lehren von Hus, Luther und Zwingli über die Kirche angestellt haben, Ritschl [1], Krauſs [2],

---

1) Theologische Studien und Kritiken 1859, S. 189f. „Über die Begriffe sichtbare und unsichtbare Kirche".

2) Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche 1876, S. 12–34.

Seeberg[1] von der Voraussetzung ausgegangen sind, dafs Luther und Zwingli ihre Gedankenentwickelung an die Ideen von Hus als eine ihnen bekannte Vorlage angeknüpft haben. Inbezug auf Luther bringt Seeberg diese Voraussetzung auf den schärfsten Ausdruck, wenn er sagt: „die Thatsache, dafs Luther die Anregung zu seinem Kirchenbegriff aus Hus geschöpft hat, kann nicht bezweifelt werden“[2]. Zwar hat Kolde[3] der ähnlichen Behauptung von Kraufs widersprochen, aber doch die Frage nicht erörtert. Inbezug auf Zwingli gelangen die drei zuerst genannten Theologen zu dem Resultat, dafs sein Kirchenbegriff dem des Hus näher stehe als der Luther's.

Zur Rechtfertigung einer erneuten Untersuchung dieses Gegenstandes sei Folgendes bemerkt. Ritschl hat im Rahmen einer an eine Schrift Münchmeyer's über sichtbare und unsichtbare Kirche angeknüpften dogmatischen Abhandlung keine Gelegenheit zu einer vollständigen historischen Untersuchung gehabt. So ist er weder über Luther's Schrift vom Papsttum zu Rom (1520) noch über die letzten aus den Jahren 1530 und 1531 stammenden Schriften Zwingli's zurückgegangen. Bei Kraufs und Seeberg ist die Lehre des Hus weder vollständig dargestellt noch zutreffend aufgefafst. Die Frage, wie sich die Anschauung Luther's von der Kirche, die er gewonnen, ehe Hus in seinen Gesichtskreis rückte, zu der in der späteren Zeit, in welcher er eine Anregung von Hus empfangen haben konnte, entwickelten verhält, haben sie nicht aufgeworfen, und auch sie sind nicht über das Jahr 1520 zurückgegangen. Von Zwingli's früheren Äufserungen über die Kirche haben beide allerdings eine Analyse gegeben, aber die dort vorhandene Übereinstimmung mit Luther verkannt. Auch hat sich Seeberg, dem die später eingetretene Wandlung in dem Kirchenbegriffe Zwingli's

1) Der Begriff der christlichen Kirche. 1. Teil: Studien zur Geschichte des Begriffs der Kirche 1885, S. 68—95.

2) a. a. O. S. 85.

3) Luther's Stellung zu Konzil und Kirche bis zum Wormser Reichstag 1876, S. VI in einer nachträglichen Anmerkung zum Vorwort.

nicht entgangen ist, die Frage nicht vorgelegt, welche praktischen Gründe dieselbe gehabt hat, und er hat deswegen die später heraustretende Berührung mit Formeln von Hus aus einem Einfluſs desselben erklärt, während sich wird zeigen lassen, daſs hier ganz andere Faktoren wirksam sind.

I.

Die seit Ullmann verbreitete Meinung, daſs die sogen. Vorreformatoren die wichtigsten Gedanken der Reformation anticipiert haben, ist in manchen Punkten stark erschüttert worden, indem sich herausgestellt hat, wie sie vielmehr von specifisch mittelalterlichen oder katholischen Gesichtspunkten ausgehen. Inbezug auf die Idee der Kirche aber ist erst ganz neuerdings wieder ausgesprochen, die Definition, welche Wiclif und Hus von der Kirche geben, daſs sie die Gemeinschaft der Erwählten sei, sei ein echt protestantischer Satz, „das schlagende Herz des Protestantismus selbst", ja Luther bewege sich bis zum Reichstage von Worms auf der Linie Hus-Wiclif'scher Gedanken[1]. Die Richtigkeit dieser Behauptungen kann nur in sehr beschränktem Umfang zugestanden werden. Deshalb ist es unumgänglich, das Verhältnis des Kirchenbegriffes von Hus zum mittelalterlich-katholischen ins Auge zu fassen. Das wird am besten geschehen, wenn man seine Anschauung von der Kirche mit dem entsprechenden Gedankenkreis derjenigen Richtung der Scholastik vergleicht, welche die Prätensionen der Hierarchie und des Papsttums auf Souveränität am kräftigsten vertritt. Der Hauptvertreter dieser Richtung ist Thomas von Aquino.

Bekanntlich stützt sich die Opposition gegen den weltlich-rechtlichen Begriff der Kirche, mit dem die Machtansprüche des Papsttums begründet werden, auf einen über

---

1) Buddensieg, F. Wiclif und seine Zeit 1885, S. 204. 4.

rechtliche Mafsstäbe hinausgreifenden religiösen Begriff der Kirche. Es ist aber nicht an dem, dafs die Aufstellung dieses religiösen Begriffes selbst schon eine Neuerung wäre. Vielmehr hat die Scholastik Augustin's idealen Kirchenbegriff fortgepflanzt, und die Oppositionstheologen konnten *ex concessis* argumentieren, wenn sie sich auf ihn beriefen. Und das gilt auch von der Formulierung desselben, auf die Wiclif und Hus sich stützen, dafs die Kirche die Zahl der Erwählten sei. Nicht nur der h. Bernhard hat dieselbe Formel, auch Thomas könnte nichts gegen sie einwenden, wenn er sie auch nicht direkt darbietet. Über die Kirche, auf die er sonst nur gelegentlich der Christologie und der Sakramentslehre zu reden kommt, spricht er sich zusammenhängend aus bei der Auslegung des apostolischen Symbols. Seine Erklärung des 9. Artikels desselben, *sanctam ecclesiam catholicam*, stellt nun durchaus den religiös-ethischen Gesichtspunkt voran [1]. Die Kirche ist ein vom heiligen Geist als der Seele belebter Körper. *Ecclesia* bedeutet *congregatio*. *Sancta Ecclesia est idem quod congregatio fidelium.* Sie ist *una* durch die Einheit des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe. Als *sancta* ist sie entgegengesetzt der *ecclesia malignantium* (Ps. 25, 5), dem Reich des Bösen. Heilig ist sie aber, weil die Gläubigen gewaschen sind mit dem Blute Christi und gesalbt mit der Gnade des heil. Geistes, und weil sie die Wohnstätte der Dreieinigkeit ist. *Universalis* ist sie hinsichtlich des Orts, *quia est per totum mundum* (insofern hat sie drei Teile: einen auf Erden, den zweiten im Himmel, den dritten im Fegefeuer) und hinsichtlich der Zeit: sie hat ihren Anfang mit Abel genommen und wird dauern bis zum Ende der Zeit und danach im Himmel verbleiben.

Die Anschauung von der Kirche als dem *corpus mysticum Christi* findet ihre nähere Erörterung in der Summa theologiae-pars III qu. VIII. Wie das Haupt *influit sensum et motum in membra*, so ist Christus Haupt der Kirche, weil er *virtutem habet influendi gratiam in omnia membra ecclesiae.*

---

1) S. Thomae opera omnia (Parmae 1865), T. XVI, p. 147 sq.

Wegen dieses Verhältnisses der einzelnen Glieder zum Haupte ist sie *unum corpus mysticum* (art. 1). Alsdann erörtert Thomas den Umfang der Kirche, deren Wesen die innere geistige Erfülltheit mit der Kraft Christi ist. Und zwar wirft er zunächst die Frage auf, ob Christus das Haupt aller Menschen sei. Die Antwort ist bejahend, wenngleich mit der Limitation: *non eodem modo*. Zwischen dem natürlichen und dem mystischen Leibe bestehe der Unterschied, daſs die Glieder des ersteren *omnia simul* seien, die des letzteren nicht, *neque quantum ad esse naturae, quia corpus Christi constituitur ex hominibus, qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius, neque etiam quantum ad esse gratiae.* In letzterer Hinsicht besteht der Unterschied zwischen ihnen, daſs die einen *in actu*, die andern *in potentia* Glieder der Kirche sind, daſs von denen, welche es *in actu* sind, die einen Christo geeinigt sind durch die *fruitio patriae*, die andern durch die *caritas*, die dritten nur durch die *fides*, die der Liebe entbehrt; und daſs ferner die, welche es *in potentia* sind, dies sind entweder hinsichtlich einer *potentia*, die *secundum divinam praedestinationem* aktualisiert werden wird, oder hinsichtlich einer potentia, die nie aktualisiert wird; diese letzte Klasse ist die der Nichtprädestinierten, so lange sie in dieser Welt leben, während mit dem Tode die Potenz fortfällt [1]. Weiter wird festgestellt, daſs auch die Engel zum mystischen Leibe der Kirche gehören (art. 4).

Es ist der Grundgedanke, daſs die Kirche die Gemeinschaft derer ist, die durch die aus Gott stammende Liebe mit Christus geeinigt sind. Man würde aber Thomas nicht gerecht werden, wenn man sagen wollte, das Wesen der Kirche als Leib Christi werde von Thomas lediglich nach der Beschaffenheit der einzelnen Glieder be-

1) Krauſs a. a. O. S. 10 hat diese Stelle gänzlich miſsverstanden. „De ecclesia sind ihm doch alle, welche sich die Kirche einmal angeeignet hat.“ Thomas redet vielmehr unterschiedslos von allen Menschen und macht zwischen den Nichtprädestinierten, die der Kirche bereits angehören, und denen, die noch auſser ihr stehen, gar keinen Unterschied.

stimmt, deren Summe die Kirche sei. Man mufs noch einen in dem Bisherigen eingeschlossenen, wenn auch nicht ausdrücklich ausgesprochenen Gedanken mit in Betracht ziehen, der es erklärt, dafs Thomas bei der *congregatio fidelium* doch an eine empirische Gröfse denkt. Der Korrelatbegriff zu den subjektiven Qualitäten der Kirchenglieder, zu Glaube, Liebe, Hoffnung, ist das Gesetz Gottes. Das Seligkeitsziel der vernünftigen Kreatur ist die *fruitio dei*, die in der *visio dei* hinsichtlich der Erkenntnis und in der dadurch bedingten Liebe zu Gott hinsichtlich des Willens besteht. Damit der Mensch diesen Zweck erreicht, hat ihm Gott das Gesetz gegeben. Und zwar ist dessen Kern die Liebe zu Gott, die die Nächstenliebe notwendig einschliefst. Es verpflichtet aber zunächst zum Glauben als der Form, in welcher auf Erden allein die Erkenntnis Gottes möglich ist (*Ex lege divina in fidem rectam inducimur*). (S. phil. III, cap. 64—69.) Man wird also sagen müssen: für Thomas ist die Kirche zunächst das durch das Gesetz Gottes geregelte und geeinte sittliche Gottesreich, nicht eine blofse Summe Einzelner, sondern ein Ganzes. Und wenn die Engel, die vollendeten Seligen, die im Fegefeuer Befindlichen und die auf Erden Pilgernden als ein Leib gedacht, wenn die *ecclesia triumphans dormiens militans* als Teile einer Gröfse aufgefafst werden, so ist diese Gemeinschaft nicht als blofs ideelle gemeint, sondern sie wird durch die Fürbitten der *viantes* für die *purgandi*, der Vollendeten für beide aktualisiert.

In der obigen Bestimmung des Umfangs der *ecclesia* läfst Thomas nun die gröfste Willkür walten, indem er mit den Mafsstäben wechselt und auch solche anwendet, die durch die eigentlich gültigen ausgeschlossen sind. Der eigentlich gültige Mafsstab ist der des prädestinierenden göttlichen Willens; durch ihn wird es begründet, dafs diejenigen, welche noch nicht leben, oder, wenn sie bereits leben, doch noch nicht glauben, oder wenn sie auch glauben, doch noch der Liebe entbehren, in das *corpus mysticum* mit eingerechnet werden. Der Umfang der Kirche, deren Wesen es ist, das sittliche Gottesreich zu sein, wird von der Idee Gottes als dem entscheidenden Grunde aus bestimmt,

so lange die Betrachtung prinzipiell ist. Der Wille Gottes verbürgt es, daſs alle jene einst aktuelle Glieder der Kirche sein werden. Denn nach S. th. p. I, qu. 23 steht die Zahl der Prädestinierten fest, nicht nur *formaliter*, sondern auch *materialiter* d. h. hinsichtlich der einzelnen Personen. Und zwar hat die Prädestination der einzelnen Personen ihren Grund ausschlieſslich in dem unbedingten Willen Gottes (Art. 5. 7. 8). Dagegen ist es eine ganz willkürliche, den prinzipiellen Maſsstab verleugnende Betrachtungsweise, wenn Thomas auch denjenigen ein *esse de ecclesia in potentia* zuschreibt, hinsichtlich deren es durch den göttlichen Willen, der ihr finales *deficere* erlaubt und sie insofern reprobiert, feststeht, daſs diese Potenz nie aktualisiert werden wird.

Wenn Thomas sagt, diese Potenz gründe sich auf zweierlei, *primo et principaliter in virtute Christi, quae est sufficiens ad salutem totius generis humani, secundario in arbitrii libertate*, so wird dabei eben mit den Maſsstäben gewechselt und die relative Betrachtung statt der absoluten eingeführt, nach der das Verdienst Christi nur in beschränktem Umfang wirksam werden soll und die *libertas arbitrii* und die mit ihr gegebene Kontingenz nur als Mittelursache der göttlichen Wirksamkeit Bedeutung hat. Die Willkür und Undurchführbarkeit der relativen Betrachtung erhält ihre Illustration, wenn Thomas in Art. 7 dazu fortschreitet, ein Gegenbild des Reiches Christi in dem Reich der Bösen festzustellen, deren Haupt der Teufel, resp. der Antichrist ist. Allerdings sind beide nicht in demselben Vollsinn Haupt ihrer Glieder wie Christus, der Teufel nur *secundum exteriorem gubernationem*, der Antichrist *secundum perfectionem*. Aber das ist unwesentlich; denn es beruht darauf, daſs das Böse für Thomas nicht wie das Gute eine innere Einheit bildet, und ändert daran nichts, daſs dieselben Personen das eine Mal als Glieder Christi, das andere Mal als Glieder des Teufels bezeichnet werden.

Neben dieser Anschauung, nach welcher die Kirche als der mystische Leib Christi die Zahl der Prädestinierten resp. die Gemeinschaft derer ist, in welchen das die Liebe fordernde Gesetz Gottes durch den Einfluſs Christi zur Er-

füllung kommt, steht bei Thomas die andere, nach welcher er unter Kirche und zwar speziell unser *ecclesia militans* die hierarchisch organisierte und unter dem Papst zu Rom stehende Anstalt in dem Gesamtumfang ihrer Herrschaft versteht. Es ist nun bei protestantischen Theologen vielfach die Meinung verbreitet, dafs sich hierin eine Befangenheit in der gemeinkirchlichen Anschauung und Praxis kundgebe, die eigentlich mit den „geistigeren Anschauungen" der ersten Gedankenreihe in Widerspruch stehe [1], dafs Thomas infolge derselben mit dem gewöhnlichen katholischen Kirchenbegriff eigentlich habe brechen müssen [2]. Aber es ist eine völlige Verkennung des Sachverhaltes, zu meinen, dafs hier zwei einander widersprechende Vorstellungen von der Kirche nur nebeneinander gestellt seien. Die Kirche als Rechtsanstalt ist der Scholastik das unentbehrliche Mittel, durch welches Gott die Gnade Christi den Einzelnen zueignet, sie ist die Ursache, durch welche die Kirche als Heilsgemeinde hervorgebracht und erhalten wird. Und zwar hängt diese Schätzung der organisierten kirchlichen Heilsanstalt als der Gröfse, in deren Herrschaftsgebiet lediglich es Gemeinde der Gläubigen und Gerechten giebt, auf das engste mit der katholischen Anschauung vom Heil zusammen und wird durch dieselbe gefordert. Man darf sich nicht durch den Gleichklang der katholischen und der evangelischen Formeln *communio fidelium* und *corpus Christi spiritu sancto vivificatum* dazu verleiten lassen, beide dem Sinne nach gleichzusetzen, wird doch unter Glaube und heiligem Geist oder Gnade hier und dort etwas ganz Verschiedenes verstanden, und der eigentümlich katholische Begriff dieser Dinge ist der Grund der spezifisch katholischen Verknüpfung des religiös-sittlichen und des rechtlichen Kirchenbegriffs. Der Begriff des Glaubens als des Für-wahr-haltens einer Summe durch formelle Autorität begründeter Lehren, als einer der Selbstgewifsheit ermangelnden Vorstufe des Erkennens schliefst die Unterwerfung unter die rechtliche Autorität der lehrenden Kirche

1) Delitzsch, Das Lehrsystem der römischen Kirche, S. 29.
2) Seeberg a. a. O. S. 58. 59.

ein. Dazu kommt, daſs der Glaube im objektiven Sinne ein Bestandteil der Forderungen des Gesetzes ist, nach welchem die Kirche geleitet werden muſs. Insbesondere bringt es der Begriff der Gnade oder des heiligen Geistes als einer übernatürlichen Qualität der Seele, die als eine dem Bewuſstsein dessen, der sie empfängt und besitzt, verborgene Qualität, als eine geheimnisvolle unerfahrbare Naturkraft vorgestellt wird, von der man auſser im Fall der *specialis revelatio* nicht wissen kann, ob man ihrer teilhaftig ist [1], mit sich, daſs die Kirche als sakramentale Heilsanstalt, die der Kanal ist, durch welchen die Kräfte der Gnade eingegossen werden, der Kirche, sofern sie mit Christus innerlich geeinte Gemeinde ist, als erzeugender und erhaltender Grund übergeordnet wird. Die Kirche als priesterliche Sakramentsanstalt ist das ausschlieſsliche Organ, durch welches das Haupt der Kirche, Christus, sich seine Glieder schafft und die Verbindung mit denselben erhält. Unter diesem Gesichtspunkt schreitet Thomas von der Auslegung des 9. Artikels des Symbols zu der des 10. *(sanctorum communionem, remissionem peccatorum)* fort [2]. Die *sanctorum communio* ist ihm die *bonorum communio in Ecclesia,* die aus der organischen Natur des Leibes folgt. Das prinzipale Glied ist aber Christus als Haupt der Kirche, und so ist die *sanctorum communio* faktisch die Teilnahme an den Sakramenten, die die Kräfte des von ihm erworbenen Heiles mitteilen [3]. Thomas spricht es direkt aus, daſs die Kirche durch die Sakramente erzeugt wird [4]. In ihnen ist Christus wirksam den Seinen gegenwärtig und

---

1) S. th. II, 1, qu. 112, 5.

2) a. a. O. S. 148.

3) Bd. XVI der Parmaer Edition, S. 148. Bonum ergo Christi communicatur omnibus Christianis, sicut virtus capitis omnibus membris; et haec communicatio fit per sacramenta Ecclesiae, in quibus operatur virtus passionis Christi, quae operatur ad conferendam gratiam in remissionem peccatorum.

4) S. th. p. III, qu. 64, art. 2 per sacramenta dicitur esse fabricata ecclesia Christi, cf. Suppl. qu. 17, 1 sacramenta ex quibus ecclesia fabricatur.

zwar durch die Vermittelung der von ihm erwählten Diener[1], die als Instrumente dem *agens* proportioniert oder Christo konform sein müssen und deshalb eine geistliche Gewalt empfangen haben, die eine Art Teilnahme an seiner Gottheit bedeutet[2], und die auch bei persönlicher Unwürdigkeit der Priester die Wirksamkeit der durch sie verwalteten Sakramente sichert, da ja sonst die Kanäle, durch die den Menschen die Kräfte des Heils zuströmen, unsicher gemacht werden würden[3].

So ist es die Unsicherheit über den eigenen Gnadenstand, die den katholischen Christen, welcher das Gesetz Gottes zu erfüllen strebt, mit Notwendigkeit zur Unterordnung unter die sakramentale und priesterliche Heilsanstalt treibt, die der einzige Kanal ist, durch den ihm die entsündigenden und neugebärenden Heilskräfte zuströmen können. So lange das Heil als ein unerfahrbares Geheimnis gilt, bedarf der Christ, um überhaupt in die Sphäre des Heils zu gelangen, dieser Anstalt, deren amtliche Träger mit lehrender Autorität ihm das Gesetz des Glaubens und der Liebe für Verstand und Wille auslegen und durch ihre übernatürliche Kraftausstattung ihm die geheimen Gnadenwirkungen vermitteln, die er nötig hat, um die sittlichen Leistungen zu vollbringen, welche Bedingung der ewigen Seligkeit sind. Und die „geistigere Anschauung“ von der Kirche als der Heilsgemeinde ist an sich noch gar nichts, was Antrieb und Möglichkeit gewährte, die Autorität dieser Anstalt aufser Geltung zu setzen oder zu beschränken.

In diesem Zusammenhang ist es prinzipiell begründet, dafs mit einer sich immer verschärfenden Konsequenz die

---

1) S. ph. IV, cap. 76 Manifestum est quod omnia ecclesiastica sacramenta ipse Christus perficit; ipse est enim, qui baptizat, ipse est qui peccata remittit; ipse est verus sacerdos, qui se obtulit in ara crucis et cuius virtute corpus eius in altari quotidie consecratur; et tamen quia corporaliter non cum omnibus fidelibus praesentialiter erat futurus, elegit ministros, per quos praedicta fidelibus dispensaret.

2) Ibid. cap. 74.

3) Ibid. cap. 77.

Entwickelung dahin gedrängt hat, die Autorität der Träger des *ordo* zu einer unbedingten zu machen, die über jede Prüfung nach einem Maſsstab erhaben ist, der von ihr unabhängig, mit einem durch sich verständlichen und in sich feststehenden Inhalt ausgestattet wäre, und in dem unfehlbaren Papst das Organ der arbiträren kirchlichen Autorität, die Verkörperung der *ecclesia universalis* erblicken zu lassen. Die Entwickelung hat in dieser Richtung im Verlauf des Mittelalters die gröſsten Fortschritte gemacht.

In thesi gilt natürlich die Kirche mit ihrem autoritativen Handeln für gebunden an den Willen Gottes [1]. Aber in jedem einzelnen Falle steht es doch so, daſs die Statthaftigkeit, das Verfahren der *ecclesia repraesentativa* an irgendwelchem inhaltlich bestimmten Maſsstab auf seine Berechtigung zu prüfen, in Abrede gestellt und die Zumutung erhoben wird, daſs die Christen sich bedingungslos den Entscheidungen derselben als göttlichen zu fügen haben. So rechtfertigt Thomas die Gültigkeit der Ablaſspraxis mit dem Schluſs: *ecclesia universalis indulgentias approbat et facit. Ergo indulgentiae aliquid valent. Nam impium esset dicere quod Ecclesia aliquid vane faceret. Ecclesia universalis non potest errare* [2]. Darum sind die Absolution, welche diese Kirche ausspricht, und die Exkommunikation, die sie verhängt, als Gottes Urteil zu betrachten. Selbst im Fall der ungerechten Exkommunikation hat sich der Christ ihrem Spruch bei Gefahr der Todsünde *humiliter* zu unterwerfen. Die empirisch-rechtliche Organisation als das unentbehrliche Mittel der Herstellung und Ausgestaltung des sittlichen Gottesreiches wird, damit sie dies sicher sein kann, zu einer völlig souveränen Macht hinaufgeschraubt. Und zwar hat ihr Thun nicht nur für die Christen den Charakter einer

---

1) Z. B. Thomas, S. th., p. III, qu. 19, art. 3 non potest solvere vel ligare ad arbitrium suum, sed tantum sicut a Deo sibi praescriptum est.

2) Vgl. S. th. p. III, qu. 25, art. 1; cf. art. 2. Si in praedicatione ecclesiae aliqua falsitas deprehenderetur, non essent documenta ecclesiae alicuius auctoritatis ad roborandam fidem.

unbedingten Autorität, der sich prüfungslos zu unterwerfen sittliche Pflicht ist, sondern es wird ihm, damit diese Forderung als begründet erscheint, auch eine direkte Bedeutung für Gott zugeschrieben. Zwar der Gnade selbst, der caritas, die der Christ besitzt, also der aktuellen Gliedschaft am Leibe Christi selbst, kann die ungerechte Exkommunikation ihn nicht berauben, wohl aber der *suffragia Ecclesiae, die ad augmentum gratiae, ad custodiam virtutis, ad defensionem ab hoste* wirksam sind (S. th. suppl. qu. 21, art 1 und 4). Hier geht das rechtliche Mittel der sittlichen Ziele dazu über, sich zum Selbstzweck zu machen.

Durch denselben Zusammenhang der Gedanken, daſs empirisch-rechtliche Ordnungen das zuverlässige Mittel der Erhaltung der sittlichen Ziele der *unitas* und *pax ecclesiae* sind, ist es begründet, daſs die klerikale Gewalt, die das Mittel Gottes zur Erzeugung der Gemeinde ist, auf ihre Zuspitzung in der Gewalt des Papstes hindrängt [1].

Ferner ist in Anschlag zu bringen, daſs die Kirche als das sittliche Gottesreich alle Lebensverhältnisse umspannt, und daſs deshalb auch die rechtliche Herrschaft des Papstes, die die Realisierung dieses Heils der Menschheit verbürgt, sich über den ganzen Umfang dieses Gebietes erstrecken muſs. Aufgabe der staatlichen Gemeinschaft ist für Thomas das *bene vivere*; dies hat seinen Maſsstab an der *virtus*; durch die *vita secundum virtutem* wird aber der Mensch auf das Ziel des ewigen Lebens hingelenkt, darum ist es die Aufgabe des Königs, für das Seelenheil seiner Unterthanen durch Gebieten und Verbieten direkt Sorge zu tragen [2]. Diese Zweckbestimmung der weltlichen Obrigkeit hat aber gemäſs allen Voraussetzungen des Thomas ihre Unterordnung unter die priesterliche Gewalt, die schlieſslich im Papst sich

1) S. c. g. IV, cap. 76.

2) Opera app. ed. Parm. XVI de regimine Principum, p. 237. [illegible] vitam qua in praesenti bene vivimus, finis est beatitudo [illegible] ad regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis [illegible] secundum quod congruit ad caelestem beatitudinem [illegible] ea praecipiat, quae ad caelestem beatitudinem [illegible] contraria . . . interdicat.

zusammenfaſst, zur Folge. Der Weg, der zur Seligkeit führt, und die Hindernisse desselben sind aus dem Gesetze Gottes zu erkennen, *cuius doctrina pertinet ad sacerdotum officium* (a. a. O.). Ja, da es schlieſslich nicht menschliche, sondern göttliche *virtus* ist, durch die man zur Seligkeit kommt, so ist es im Grunde nicht menschliches, sondern göttliches Regiment, dem es obliegt, die Menschen zu diesem Ziele zu führen. Christus als göttlicher König hat dies zu thun; er thut es durch seine Priester und insbesondere den Papst, dem deshalb alle irdischen Könige unterthan sein müssen [1].

Endlich ist zu berücksichtigen, daſs das Gesetz Christi auſser den Geboten auch die evangelischen Ratschläge enthält, durch die es einen weltflüchtigen Charakter bekommt, daſs die Befolgung derselben und das kontemplative Leben allerdings in verschiedenem Grade dem Klerus, insbesondere seinen höheren Stufen, von Thomas zur Pflicht gemacht wird (S. th. II, 2, qu. 185), und daſs diese Forderung den Sinn hat, eine höhere Vollkommenheit des Klerus gegenüber der unvollkommenen Laienschaft nach einer andern Seite hin zu begründen.

II.

Hus hat seine Lehre von der Kirche zusammenhängend in dem Traktat „*de ecclesia*“ dargelegt. Derselbe wird jedoch in manchen Punkten illustriert durch die übrigen Schriften des Mannes: durch seine Synodalpredigten, die aus

1) a. a. O. Hujus ergo regni ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus, sed sacerdotibus est commissum et praecipue summo Sacerdoti, successori Petri, Christi vicario, Romano Pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subditos sicut ipsi Domino Jesu Christo. — In nova lege sacerdotium est altius, per quod homines traducuntur ad bona caelestia: unde in lege Christi reges debent sacerdotibus esse subjecti.

einer Zeit stammen, in welcher er noch nicht mit der kirchlichen Autorität zerfallen war, durch seine Streitschriften gegen seine theologischen Gegner Stephan Paletz und Stanislaus von Znoyma, durch seine Antwort auf die Schrift der Prager theologischen Fakultät *(„scriptum octo Doctorum“)*, durch seine Verteidigung einiger Sätze Wiclifs, endlich durch drei in Konstanz verfaſste Traktate *„de sufficientia legis Christi“*, *„de fidei suae elucidatione“*, *„de pace“* [1]. Nach den Nachweisungen Loserth's [2] reicht die Abhängigkeit des Hus von Wiclif viel weiter, als bisher angenommen wurde. Es könnte deshalb erforderlich scheinen, auf Wiclif zurückzugehen. Aber einerseits liegt Wiclif's Traktat *„de ecclesia“* noch nicht im Druck vor, und anderseits ist es eben Hus und nicht Wiclif gewesen, den die Reformatoren kennen gelernt haben, dessen Lehre für die Entwickelung ihrer eigenen von Bedeutung gewesen sein kann. Es wird deshalb berechtigt sein, wenn eine Untersuchung, die im Interesse der Feststellung des Verhältnisses zwischen dem Kirchenbegriff des Hus und dem der Reformatoren unternommen ist, sich auf Hus beschränkt und darauf verzichtet, aus den gedruckten Schriften Wiclif's die Parallelen beizubringen.

Hus eröffnet bekanntlich seinen Traktat *„de ecclesia“* mit der Definition, daſs die allgemeine Kirche die Gesamtheit der Prädestinierten aller Zeiten und aller Orte sei, die in drei Teile zerfalle, die *ecclesia triumphans, dormiens* und *militans*, welche letztere wieder aus vielen Partikularkirchen bestehe. Er führt dann weiter aus, daſs zu dieser Kirche kein Nichtprädestinierter *(praescitus)* gehöre, auch nicht in der Zeit, in welcher er sich im Stande der *praesens justitia* befinde, während jeder Prädestinierte in sie eingerechnet werden müsse, auch so lange er noch nicht im aktuellen Besitz der Gnade sei. Den Nichtprädestinierten kommt nur ein *esse in ecclesia* zu, nicht das *esse de ecclesia*, sie vergleichen sich den mancherlei Bestandteilen, die im Körper

1) Historia et monumenta Johannis Hus et Hieronymi Pragensis (Nürnberg 1558), T. I. II. Ich citiere nach der zweiten Auflage von 1715.

2) Hus und Wiclif, Zur Genesis der hussitischen Lehre 1884.

sind, ohne zu ihm zu gehören, und die darum auch ausgeschieden werden. Diese Kirche ist der mystische Leib Christi, welchem Christus als das Haupt *motum ac sensum*, nämlich die Gnade der Prädestination, einflöſst. Diese Kirche ist heilig, sofern das Ziel, zu dem sie bestimmt ist, die vollkommene Freiheit von jeglicher Sünde, von allen ihren Gliedern einst im Vaterland erreicht werden wird. Ihre Einheit wird gewährleistet durch die Einheit der Prädestination, als des Grundes, und der Seligkeit, als des Zieles, in der Gegenwart aber durch die Einheit des Glaubens, der Tugenden und der Liebe. Schon diese positiven Ausführungen sind antithetisch gemeint. Hus markiert schon hier die Konsequenzen oder deutet sie wenigstens an, welche sich ihm aus diesem Begriff gegen die Prätension der Träger der kirchlichen Rechtsordnung ergeben, daſs sie die Kirche seien. Zum Gliede der Kirche macht weder *locus* noch *electio humana*, sondern allein die göttliche Prädestination (I, 247). Und da es Anmaſsung wäre, ohne spezielle Offenbarung oder *sine formidine* d. h. anders als mit ungewisser Hoffnung sich für prädestiniert und demgemäſs für ein Glied der Kirche zu halten, da niemand weiſs, ob er der Liebe oder des Hasses würdig sei, so ist es unbegreiflich, mit welcher Stirn Papst und Kardinäle sich für das Haupt oder den Körper oder für *membra praecipua* der Kirche erklären können (I, 254).

In Hinsicht des Bestandes ihrer einzelnen Glieder ist die Kirche demgemäſs unbekannt, und gerade deshalb Gegenstand des Glaubens, dessen Objekte unsichtbar sein müssen (I, 254). Hus registriert endlich eine Reihe von Bedeutungen, in welchen das Wort *ecclesia* genommen wird. *Nuncupative* oder *reputative* als die *congregatio praescitorum;* diese Auffassung ist ein reiner Irrtum (I, 255). Hus meint damit keineswegs, wie meist fälschlich angenommen ist, die empirische Kirche als Ganzes, sondern die verweltlichte Hierarchie. Ihre Träger sind es, die *secundum famam seculi capita vel membra* der Kirche heiſsen, während sie *membra diaboli* sind. Ferner wird unter Kirche verstanden die *congregatio fidelium secundum quid vel ad tempus,* die Ge-

samtheit der Zeitgläubigen. Auch diese „Kirche“ ist nicht die heilige katholische Kirche, noch ein Teil von ihr. Weiter wird *ecclesia* genommen *mixtim pro praedestinatis et praescitis, dum sunt in gratia secundum praesentem justitiam*. Diese Kirche fällt teilweise, aber nicht ganz mit der Kirche im wahren Sinn oder der Kirche als Glaubensartikel zusammen, mit der *convocatio praedestinatorum*.

Diese Gedankenreihe ist es, auf Grund deren Kraufs und Seeberg zu einer Auffassung des Kirchenbegriffes des Hus gelangt sind, welche, obwohl beide über den Wert desselben entgegengesetzt urteilen, im wesentlichen identisch ist. Kraufs[1] findet, dafs das Verhältnis der Kirche, welche als Glaubensartikel definiert wird, zu den religiösen Gemeinschaften, welche faktisch vorhanden sind, zu unbestimmt geblieben sei, dafs eine genauere Auseinandersetzung mit den im wirklichen Leben vorhandenen Möglichkeiten und Bedingungen geordneten genossenschaftlichen Zusammenlebens echter, gewordener, werdender und möglicherweise noch werdender Christen durch die realen Bedürfnisse erfordert werde, dafs Hus nur den Umfang, nicht das Wesen des Begriffs der Kirche ins Auge gefafst habe. Ähnlich meint Seeberg[2], dafs es für Hus zwei Kirchen gebe, die sogenannte wahre Kirche der Idee und die Kirche, welche die Leute so nennen[3], die aber beide nichts mit einander gemein haben. Während nun Kraufs bei Hus die Elemente zu einem wahrhaft reformatorischen Kirchenbegriff findet (S. 17), urteilt Seeberg, jene Versammlung der Prädestinierten sei ein blofses Idealding, das aufser Beziehung zu den Realitäten christlichen Glaubens und Lebens stehe, und fügt noch die Behauptung hinzu, dafs der Prädestinationsgedanke die Annihilierung der objektiv der Kirche gegebenen [illegible] zur Folge habe und mit einem subjektivistischen, von den Einzelnen ausgehenden Gemeinschaftsbegriff

1) a. a. O. S. 14–16.
2) a. a. O. S. 76. 77 vgl. 72.
3) Vermutlich hat er mit falscher Auslegung den Gegensatz der [illegible] oder *reputative dicta* vor Augen.

in Zusammenhang stehe, sofern das Korrelat der göttlichen Machtwirkung im Menschen der Glaube und die Tugend einzelner Menschen sei, nicht eine historisch vorhandene Gemeinde.

An der Richtigkeit dieser Auffassungen kann schon die Thatsache irre machen, dafs Hus so gut wie Wiclif eine Reform der empirischen Kirche, also eine Verwirklichung der Idee der Kirche auf Erden angestrebt hat. Beide sind Männer der reformatorischen That, nicht einer blofsen Doktrin gewesen, die möglicherweise gegen die historischen Realitäten gleichgültig sein kann. Es hätte also die Frage aufgeworfen werden müssen, wie sich ihr praktisches kirchliches Ideal mit jenem Begriffe von der Kirche vermittle. Dafs Hus das, was sich auf Erden als Kirche giebt, die erscheinende Kirche, nicht so reinlich als eine zweite Kirche neben die Kirche der Idee gestellt hat, dafür zeugen schon die Thatsachen, dafs er die Kirche als die Mutter bezeichnet, aus der wir geboren werden [1], dafs er das *esse de* und *esse in ecclesia* unterscheidet, indem er die *praesciti* mit solchen Bestandteilen des Körpers vergleicht, welche wie Harn, Unrat, schlechte Säfte nicht zu demselben gehören, wenn sie auch zeitweilig sich im Umfang desselben befinden [2], dafs er kein Bedenken trägt, die traditionelle Deutung der Gleichnisse oder Bilder vom Unkraut unter dem Weizen, vom Netz, von der königlichen Hochzeit, von den zehn Jungfrauen, von der Tenne auf die Kirche anzuwenden, ohne darum die Konsequenz zu ziehen, dafs die durch Unkraut u. s. w. Bezeichneten wirklich zur Kirche gehören [3]. Es ist doch unfraglich die Voraussetzung solcher Distinktionen, dafs die empirische Kirche trotz ihrer vielfachen Inkongruenz mit der Idee der Kirche für Hus' Bewufstsein mit der *ecclesia militans* irgendwie identisch ist, dafs es für ihn eine Betrachtungsweise giebt, nach welcher von der empirischen Beimischung derjenigen, welche nicht

1) Z. B. I, 241 ex qua ut vera matre spiritualiter generamur.
2) a. a. O. I, 247.
3) a. a O. I, 252 f.

wahre Kirchenglieder sind, abstrahiert werden kann[1]. Diese Instanzen lassen sich schwerlich schon mit der Bemerkung erledigen, dafs neben der spekulativen „auch einer praktischen Auffassung Raum gegeben werde" (Seeberg a. a. O. S. 71). Gleichviel, wie Hus die Kirche definiert, eine vollständige Erkenntnis seiner Gesamtanschauung von der Kirche kann man nur gewinnen, wenn man fragt, durch welche Mittel nach Hus die prädestinierende Gnade an den Einzelnen wirksam wird und welches die letztlich treibenden Gründe seiner Opposition gegen die Autoritätsansprüche der kirchlichen Rechtsordnung sind, und wenn man die betreffenden Gedanken mit den oben angeführten kombiniert. Auch Lechler[2], der jene Fragen nicht aufseracht läfst, hat doch diese Kombination nicht vollzogen; und darum gewährt auch seine Darstellung der Lehre des Hus von der Kirche nicht die Möglichkeit, das Verhältnis derselben zu der traditionell katholischen und zu der reformatorischen richtig zu bestimmen.

Dafs in dem augustinischen Gedanken, die Kirche sei die Gesamtheit der Prädestinierten, nicht der Schlüssel zum Verständnis der Abweichung der Oppositionstheologie von dem überlieferten Kirchenbegriff liegen kann, läfst sich schon aus der oben erörterten Stellung des Thomas zu diesem Gedanken abnehmen. War es doch lediglich der willkürliche Wechsel der Mafsstäbe, durch den Thomas sich der Konsequenz der von ihm anerkannten Prädestinationslehre entzog. Und was will er von seinen eigenen Prämissen aus erwidern, wenn Hus willig ihm zugesteht, dafs Christus allerdings nicht nur nach seiner Gottheit, sondern auch nach seiner Menschheit Haupt des ganzen Menschengeschlechtes sei, sofern dasselbe Wohlthaten von ihm empfange, dafs man aber doch die Art,

1) Ritschl, dessen Untersuchung von den beiden genannten Theologen vorausgesetzt wird, sagt mit Recht: „Sofern nun die Kirche als gegenwärtig wirklich gedacht wird, ist sie an sich erscheinend". „Hus konstruiert gar nicht eine Kirche, welche an sich unsichtbar wäre." a. a. O. S. 194.

2) Johann von Wiclif und die Vorgeschichte der Reformation 1873, Bd. II, S. 233f.

wie er Haupt der Prädestinierten und aller Menschen sei, unterscheiden müsse: man könne sogar die Kirche des Teufels als Kirche Christi bezeichnen *ratione creationis, beneficientiae et conservationis*, aber nicht *ratione caritativae unionis*[1]. Vor allem aber liegt es in der Natur der Sache, dafs aus dem Prädestinationsgedanken für sich gar nicht der Impuls zur Reform der Kirche in einer bestimmten Richtung entspringen konnte. Nur die in ihn eingeschlossenen Normen des Weges zu dem durch die Prädestination gesetzten Ziel konnten als solcher wirken. Ja, nicht einmal den Anlafs, den hochgeschraubten Wert der kirchlichen Heilsanstalt herabzudrücken, führt er mit sich, wenn nicht auch die Gewifsheit der eigenen Prädestination als etwas betrachtet wird, was jedem zugänglich und nicht mehr an eine *specialis revelatio* gebunden ist. Sobald diese Gewifsheit erreicht ist, fällt ja allerdings die Autorität äufserer Institutionen dahin. Aber mufs man nach Hus' Anschauung über seine eigene Erwählung ebenso unsicher bleiben, wie der treueste Anhänger der Papstkirche darüber, ob er im gegenwärtigen Besitz der Gnade sei oder nicht, unsicher ist, ja wird diese Unsicherheit durch den Prädestinationsgedanken noch gesteigert, weil unter seiner Geltung die Anzeichen, die einigermafsen zu der Vermutung berechtigen, dafs man sich im Besitz der *praesens justitia* befinde, für die *finalis perseverantia* keinerlei Gewähr geben, so kann die Überzeugung, dafs der Erfolg aller Gnadenmittel der empirischen Kirche schliefslich von dem unberechenbaren Machtwillen Gottes abhänge, gar nicht den Antrieb zur Gleichgültigkeit gegen dieselben gewähren. Seeberg hat das Hauptargument, welches die lutherische Polemik gegen die Reformierten vor einigen Jahrzehnten ins Feld zu führen pflegte, wieder hervorgeholt und auf Wiclif und Hus *a priori* angewandt, dafs die Prädestinationslehre die „kirchlichen Gnadenmittel entwerte“: „die selig werden, bedürfen ihrer nicht, den übrigen sind sie nutzlos“[2]. Das ist aber ein Räsonnement, welches

---

1) a. a. O. I, 255. 256.

2) a. a. O. S. 72 vgl. S. 76. „Soll aber jene Gotteswirkung der

niemand anzustellen vermag, der sich auf den Standpunkt zu versetzen imstande ist, auf dem mit religiösem Glauben und nicht mit fleischlichem Sinne die Prädestination behauptet wird. Der religiöse Sinn wird sich vielmehr durch den Prädestinationsglauben erst recht dazu treiben lassen, alle die geordneten Mittel zu brauchen, durch welche die Prädestinationsgnade an den Menschen wirksam wird. Und dieser Antrieb kann für sich allein ebenso gut ein gesteigerter Impuls zur Unterwerfung unter die unbedingte Autorität der kirchlichen Anstalt sein, so lange der Weg zu persönlicher Heilsgewifsheit noch nicht gefunden ist. Es hätte also die Untersuchung erst recht auf die Vorstellung des Hus von der empirischen Kirche und von dem Wesen und den Bedingungen des christlichen Heiles eingehen müssen.

Hus besitzt nun keine andre Anschauung vom Heil als die gemeinkatholische. Das Ziel des Menschen ist die Vereinigung mit Gott durch die *visio Dei* und die dadurch bedingte Liebe. Auf Erden wird man dazu vorbereitet durch den Glauben und die verdienstliche Erfüllung des Gesetzes der Liebe. Der Glaube ist durchaus als theoretisches Für-wahr-halten eines Quantums von Lehren gemeint; es genügt für einen guten Teil dieses Quantums die *fides implicita*. Die Hauptsache ist, gemäfs dem, dafs der Glaube nur als *fides caritate formata* Wert hat, die Erfüllung des Gesetzes [1].

Die Befähigung hierzu hängt aber davon ab, dafs auf Grund des Verdienstes Christi [2] die die Sünde austilgende

---

Prädestination ohne alle zeitliche Vermittelung das Heil des Menschen herbeiführen —"

1) a. a. O. I, 38. Christianus debet . . . fidem aliqualiter cognoscere, vgl. 62. Quantum oporteat fidelem de necessitate salutis explicite credere, non est meum pro nunc discutere, cum Deus omnipotens suos electos secundum gradum fidei multiplicem ad se trahit. 259: Quicunque habuerit fidem caritate formatam . . in communi sufficit cum virtute perseverantiae ad salutem . . Non . . exigit Deus, ut omnes filii sui sint continue pro viatione sua in actu cogitandi particulari de qualibet fidei particula, sed satis est, quod postposita desidia habeant fidem in habitu formatam.

2) a. a. O. II, 80.

Kraft der Gnade eingegossen wird. Und Hus nennt nirgends einen andern Weg, auf welchem dies geschieht als die Predigt und die Sakramente, speziell Taufe und Abendmahl oder Meſsopfer[1].

Es wird bei dieser Schätzung der Sakramente als der Kanäle der wiedergebärenden Gnade nicht auf die Prädestination reflektiert und nicht von weitem eine „Annihilierung" der ersteren durch die letztere auch nur angedeutet[2]. Und das ist auch gar keine Inkonsequenz. Es liegt nicht im mindesten in der Idee der Prädestination, daſs sie ohne zeitliche Vermittlung das Heil herbeiführe. Und so lange die Oppositionstheologie denselben Begriff von der Gnade hat, wie die traditionelle Theologie, daſs nämlich dieselbe in der Eingieſsung einer geheimen Kraft bestehe, von deren Vorhandensein man nur durch *specialis revelatio* wissen kann[3], ist die Sakramentslehre, so weit es sich um Sakramente handelt, bei denen eine arbiträre Entscheidung des

---

1) a. a. O. I, 378: possunt ministrare baptismum vel aliud sacramentum orationis vel praedicationis verbum, quibus Deus mundat hominem a peccato. II, 87: Tertiam unionem habet cum sponsa sua ecclesia in caritate . . quam unionem solvere conantur Judaei et Saraceni, dicentes Christianos non uniri cum Deo et Christo per baptismum et alia sacramenta. II, 83: parvuli baptisati vadunt ad patriam. I, 384: vim regenerativam dedit aquis et baptismo suo facit homines sua membra. I, 252: Praedestinati malitia percussi a sancta ecclesia in bonitatem per baptismum vel per poenitentiam revocantur. Unter den Bedingungen der gegenwärtigen Einheit der Kirche I, 246 wird neben Glaube, Tugenden, Liebe auf Grund von Eph. 4, 15 die Taufe aufgeführt. Trotzdem Ritschl a. a. O. hierdurch seine Behauptung begründet hat, daſs Hus die Kirche auf Erden als erscheinend denke, ist diese Stelle von Krauſs und Seeberg ignoriert. II, 38: de quo quidem Sacramento (Abendmahl) ipsa ecclesia militans vivificatur, nutritur, ab infirmitatibus peccatorum curatur, a morte perpetua reservatur, et vita aeterna efficaciter sibi induitur.

2) Das gilt auch von Wiclif. Vgl. Buddensieg, Joh. Wiclif und seine Zeit (1885), S. 198: debemus credere, quod omnia sacramenta sensibilia rite administrata habent efficaciam salutarem.

3) Wiclif, Trialogus III, cap. 2: nemo cognoscit, si sit moraliter virtuosus, nisi a Deo sibi fuerit specialiter revelatum.

Priesters nicht in Frage kommt, gar nicht der Ort, wo eine Differenz entspringen kann. Mag man zu der Prädestinations-lehre stehen, wie man will, man ist, das zeigt ja das Beispiel des Thomas, darauf angewiesen, dafs man, um sich nicht die Hoffnung auf das Heil abzuschneiden, die Mittel treulich benutzt, durch welche allein Gott die Reinigung von den Sünden und die Kräfte zum sittlichen Leben gewährt. Mit welchem Erfolg der Benutzung, das erfährt in der Regel hier wie dort niemand.

Aber nicht nur die Sakramente sind für Hus das gottgeordnete Mittel zur Verwirklichung der Prädestination an den Einzelnen, er hat sich auch von dem katholischen Begriff des Priestertums, dem Korrelatbegriff der Sakramentsmagie und der Auffassung der Gnade als einer unpersönlichen Naturkraft, nicht losgemacht. Wenn Wiclif allerdings auch erwählten Laien, wenn Christus sie unmittelbar beruft und begabt, die Befähigung zu priesterlichem Thun im technischen Sinne vindiziert zu haben scheint[1], so ist für Hus ein spezifischer Unterschied von Klerus und Laien überall die Voraussetzung. Zur Vollbringung des Mefsopfers hat Christus die Apostel spezifisch begabt[2]. Als ihre Nachfolger und Vikare bilden die *sacerdotes* einen von Christus unmittelbar gestifteten Stand, dem die Predigt des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente als besondere Aufgabe und besonderes Vorrecht zukommt[3]. Daran ändert nichts, dafs Hus gelegentlich hervorhebt, wie auch ein Laie im Falle der Not die Taufe vollziehen könne; das ist allgemeine Lehre. Hinsichtlich des Mefsopfers sucht man vergebens nach einer ähnlichen Behauptung. Und wenn nach Hus die Schlüsselgewalt in der Person des Petrus der ganzen *ecclesia militans* übertragen ist, so ist das nur im Gegen-

1) Buddensieg a. a. O. S 207, Anm. 3.

2) a. a. O. I, 264.

3) a. a. O. I, 265. Potestas ordinis vocatur potestas spiritualis, quam habet clericus ad ministrandum ecclesiae sacramenta, ut spiritualiter prosit sibi et laicis, ut est potestas conficiendi absolvendi et alia sacramentalia administrandi.

satz gegen ein spezifisches Vorrecht des Papstes gemeint. Er verneint ausdrücklich, daſs jeder einzelne Christ dieselbe besitze, bezeichnet vielmehr die Priester oder Presbyter als ihre Subjekte[1]. So erkennt er denn drei gottgeordnete Teile der *ecclesia militans* an, die Priester, die *saeculares domini* und die *vulgares*[2], und erklärt, daſs die priesterliche Gewalt die königliche an Alter, Würde und Heilswert überrage[3].

Wenn somit für Hus die Verwirklichung der Prädestinationsgnade oder die aktuelle Eingliederung in die Kirche sich durch die Sakramente vollzieht, welche ein spezifisch ausgestatteter Priesterstand verwaltet, so teilt er durchaus wesentliche Voraussetzungen des katholischen Kirchenbegriffes. Er ist also weit davon entfernt, die erscheinende Kirche und die wahre Kirche als zwei Dinge, die nichts mit einander zu thun haben, gegenüberzustellen; nach seiner Anschauung müssen vielmehr Sakramente, Predigt und Priesterstand als die gottgeordneten Mittel der Verwirklichung der Kirche, wie dieselbe Gegenstand des Glaubens ist, in sie mit eingerechnet werden. Daran ändert es nichts, daſs er, darin zudem noch der Tradition folgend, bei der Formulierung des Begriffs der Kirche diese Faktoren auſseracht gelassen hat. Es kommt ihm dort lediglich darauf an, zu verneinen, daſs die klerikale Würde als solche zum persönlichen Glied der Kirche macht. Ferner soll gegenüber dem Anspruch

---

1) a. a. O. I, 266. Cum Christus dicit Petro Dabo tibi claves etc., in persona Petri dixit toti ecclesiae militanti, non quod quaelibet persona illius ecclesiae indifferenter habeat illas claves, sed quod tota illa ecclesia secundum singulas eius partes ad hoc habiles habeat illas claves. I, 387: Licet autem sacerdos Christi habeat claves ecclesiae . . dicit Christus Petro et in persona eius cuicumque Presbytero suo. I, 270: quilibet sacerdos Christi rite ordinatus habet potestatem sufficientem quaelibet sacramenta sibi pertinentia conferendi et per consequens vere contritum a peccato absolvendi. I, 352: Dictum est toti militanti ecclesiae et per consequens cuilibet vero Christi Apostolo, sacerdoti vel episcopo.

2) a. a. O. I, 288 partes quas ordinavit Dominus, vgl. II, 51.

3) a. a. O. I, 265.

des Papstes, das Haupt der universalen Kirche zu sein, die weit über dessen Machtgebiet hinausreichende Universalität der Kirche hervorgehoben werden, dafs sie nämlich auch die Engel, die Seligen, die im Fegefeuer befindlichen Erwählten umfafst: von diesen allen aber gelten doch die Bedingungen der Erbauung der Kirche auf Erden nicht. So wird denn nicht sowohl jene Definition der Kirche als Glaubensartikel, sondern Hus' Anschauung von der zweckmäfsigen Gestalt der empirischen Kirche den Schlüssel zu seiner Gesamtanschauung von der Kirche gewähren.

Über sein kirchliches Ideal hat sich nun Hus mit vollster Deutlichkeit ausgesprochen, nicht nur gelegentlich, sondern mit der ausdrücklichen Absicht, die eigentliche Tendenz seiner Bestrebungen klar zu legen. Dieselben sind aber gerichtet auf die Verwirklichung der Herrschaft des Gesetzes Christi oder des evangelischen Gesetzes im ganzen Leben der empirischen kirchlichen Gemeinschaft [1]. Die Kirche ist ihm ein geistliches Haus, das zum Fundament den Glauben an Christus, zu Wänden die Hoffnung auf das ewige Leben, zum Dach die Liebe hat, die ihre Vollendung zustande bringt. Ihre *constructio* besteht *in virtutum accumulatione secundum imitationem Christi* [2]. Oder als *corpus mysticum Christi* ist die Kirche die *universitas fidelium, viventium et spiritu et vita Jesu agentium* [3]. In diesem Wachstum des sittlichen Lebens vollzieht sich eben die Herrschaft des Gesetzes Christi in ihr. Der Gottesfriede, der in der Kirche herrschen soll und ihr eigentümliches Gut ist, besteht gänzlich in der Erfüllung der Gebote [4]. Der Inhalt des Gesetzes Christi ist aber, um es mit einem Wort zu sagen, das franziskanische Lebensideal. Es ist das Gesetz, das in der Bergpredigt ausgesprochen ist und durch das Vorbild ver-

1) I, 268: nostrae partis non est intentio seducere populum a vera obedientia, sed quod populus sit unus, a lege Christi concorditer regulatus . . quod regnet sincere lex Christi.

2) II, 110: ut melioratur virtutibus, sic plus aedificatur Christo placide et econtra.

3) II, 88.

4) II, 65.

anschaulicht wird, welches der gesamte Stoff des Lebens Christi in seiner Weltentsagung und Armut, sowie in den von ihm geübten Tugenden der Demut, Sanftmut, Leidensgeduld u. s. w. darbietet [1]. Demgemäfs empfiehlt Hus auch auf das dringlichste die Befolgung der zwölf *consilia evangelica* [2]. Ritschl hat das Verdienst, auf diese spezifisch mittelalterliche Art der Reformbestrebungen auch von Hus zuerst aufmerksam gemacht zu haben [3].

Dies Ideal der empirischen Kirche als der vom sittlichen Gesetz Christi beherrschten Gemeinschaft steht aber in so genauer Korrespondenz zu dem Begriff der Kirche überhaupt als der *universitas praedestinatorum*, dafs der letztere ohne das erstere gar nicht verständlich ist. Denn das Ziel, dessen Verwirklichung durch die Prädestination verbürgt ist, ist das ewige Leben, welches die Verbindung mit Gott durch *visio* und *caritas* bedeutet. Das Ziel der Kirche ist die Vollziehung ihrer Ehe als einer von jeder Sünde gereinigten mit Christus, also die Vollendung nach dem Mafsstab des Gesetzes Christi [4]. D a r u m besteht die Einheit der Kirche, die durch die Einheit der Prädestination als des Grundes und der Seligkeit als des Zieles gewährleistet wird, i n d e r G e g e n w a r t in der Einheit des Glaubens, der Tugenden und der Liebe, d. h. der Erfüllung des Gesetzes Christi; denn dies ist der Weg zu jenem Ziel oder der nächste Effekt jenes Grundes. Diese Beziehung zwischen der Definition, dafs die Kirche die Gesamtheit der Prädestinierten ist, und dem Gesetze Christi

---

1) I, 56: Voco legem Christi evangelicam legem a Christo pro tempore suae viationis et apostolorum expositam, ad regimen militantis ecclesiae requisitam. I, 246: docet, quo modo pars ecclesiae ipsum ut sponsa zelotypa debet sequi. Unde tota doctrina christiana stat in ista oratione ecclesiae, qua rogamus sponsum, per adventum eius in carnem, ut doceat nos terrena despicere et amare coelestia.

2) I, 290 f.

3) Rechtfertigung und Versöhnung (2. Aufl.), Bd. I, S. 134.

4) I, 245: sponsa Christi quam redemit suo sanguine, ut possideret eam gloriosam f i n a l i t e r, non habentem rugam peccati etc. . . sed ut sit sancta et immaculata.

widerlegt nun die Behauptung, daſs Hus statt auf das Wesen des Begriffes der Kirche lediglich auf seinen Umfang, statt auf den Zweck der Gemeinschaft nur auf die Beschaffenheit ihrer Glieder reflektiert habe. Durch das Gesetz Christi ist der Zweck und das Wesen der Kirche ausgedrückt, und dies Wesen und dieser Zweck entscheidet über ihren Umfang und über die Beschaffenheit ihrer Glieder, sofern dadurch eine bestimmte Beschaffenheit der Glieder erfordert und der Umfang des Begriffes begrenzt wird, weil nur die zu ihr gehören, in denen es zur finalen Erfüllung gelangt. Die Faktoren, in welchen die Kirche in die Erscheinung tritt, die Sakramente und ihre priesterliche Verwaltung, beziehungsweise die Predigt des Gesetzes Christi, sind die jenem Zweck untergeordneten Mittel.

Als die Gemeinschaft, deren Zweck die Erfüllung des Gesetzes Christi ist und die zur Erreichung desselben durch die Eingieſsung der Gnade befähigt wird, ist die Kirche der mystische Leib Christi, dessen Haupt Christus ist, sofern er allen Gliedern desselben das geistliche Leben *(motum ac sensum)*, nämlich die *caritas* einflöſst, und dessen Glieder durch die *caritas* unter einander verbunden sind. Weit entfernt von einem subjektivistischen, von den Einzelnen ausgehenden Gemeinschaftsbegriff hat Hus bezüglich des Leibes Christi durchaus die Vorstellung, daſs der Einzelne vom Ganzen getragen wird. Das wird besonders anschaulich an dem Gedanken der *communio Sanctorum*, der für Hus die Bedeutung hat, daſs die Glieder der Kirche alle Güter gemein haben und durch ihre Gebete, Verdienste und ihre Liebe sich gegenseitig unterstützen. Geht allem Werden der einzelnen Christen auf Erden die Existenz der himmlischen Gemeinde und ihre wirksame Bitte voran — ein deutlicher Beweis, daſs der einzelne Teil der Kirche sich nach Hus vom Ganzen derselben getragen fühlt —, so rechnet doch Hus gerade auch die sichtbaren Mittel der Gemeinschaft unter den auf Erden Pilgernden, die Sakramente, mit zu den Gütern, an denen die Gemeinschaft der Christen sich vollzieht. Der Gedanke, daſs die Kirche die Mutter ist, welche die Einzelnen erzeugt, selbstverständlich als Organ

Gottes, ist für Hus nichts weniger als eine überkommene, für ihn selbst aber bedeutungslose Phrase [1].

Hätte Hus einen subjektivistischen Gemeinschaftsbegriff, der vom Einzelnen ausgeht, so wäre derselbe sicher nicht die Folge der Prädestinationslehre. Denn die Gleichartigkeit der Einzelnen, die sich um dieser Gleichartigkeit willen zur Gemeinschaft zusammenschliefsen sollten — das würde doch der subjektivistische Gemeinschaftsbegriff bedeuten —, müfste eine erfahrbare sein. Aber Hus sieht die *praesens justitia* gar nicht als das an, was über die Gliedschaft an der Kirche entscheidet. Die Definition aber, dafs die Kirche die Gemeinschaft lediglich der Prädestinierten ist, hat ihm gerade die Bedeutung, dafs dadurch die Einheit, Geschlossenheit und Ganzheit, die allen Wechsel zeitlichen Geschehens, alle Zufälligkeit menschlichen Thuns überragende Unwandelbarkeit der Kirche, die die *summa creatura*, der Weltzweck Gottes ist [2], gewährleistet wird. Als Braut Christi mufs die Kirche in der Totalität ihrer Glieder Gegenstand einer durchaus unwandelbaren und stetigen Liebe ihres Bräutigams sein. Die letztere kann zu keiner Zeit ein anderes Objekt haben, als sie nach dem Tage des Gerichts hat. Gottes Erkennen und Wollen ist unwandelbar und hängt von nichts aufser ihm ab. Daher ist jeder *praescitus* für Christus zu allen Zeiten Gegenstand des Hasses, und er liebt jeden Prä-

---

1) I, 64: Tertius articulus thematis est credere sanctorum communionem, sic videlicet, quod illa sancta ecclesia secundum duas suas partes scilicet triumphantem et militantem habent communionem juvaminis et amoris. Unde dicitur Sanctorum communio, quia omnes sancti praedestinati ad vitam aeternam communicant in uno corpore, in uno spiritu, in uno domino, in uno patre deo, in b a p t i s m o, spe, in s a c r a m e n t i s et in vinculo et juvamine caritatis . . . . Haec sanctorum communio, quae omnibus membris corporis Christi mystici, dum sunt in gratia, congruit, ita quod quilibet justus praedestinatus potest in spiritu humili cum Psalmista dicere: particeps ego sum omnium timentium te, custodientium mandata tua. Ex quibus sequitur, quod beati in patria juvant electos in militante ecclesia gaudentque de eorum poenitentia et vita meritoria. Beati etiam viantes juvant suis orationibus etc.

2) a. a. O. I, 244.

destinierten, auch wenn er zeitweilig noch *criminosus* ist, mehr als einen *praescitus*, der in der *gratia temporalis* steht. Die Kirche ist daher schlechterdings *unica*, in Hinsicht ihrer Glieder vor und nach dem Tage des Gerichts identisch.

Wenn hier die Konsequenzen, die aus Hus' Definition von der Kirche willkürlich gezogen sind, zurückgewiesen wurden, so soll damit selbstverständlich nicht behauptet werden, dafs jene Definition keinerlei Übelstände für die Anschauung von der Kirche mit sich führe. Im Gegenteil. Sie hat die Inkongruenz zur Folge, dafs der Umfang, den die Kirche auf Erden hat, wenn der für die Gegenwart entscheidende Mafsstab angelegt wird, dafs sie das sittliche Gottesreich ist, welches durch die Mittel der Verkündigung des Gesetzes Christi und der Verwaltung der Sakramente erbaut wird, und der Umfang, den sie hat, wenn auf die Begründung in der auf die Einzelnen bezogenen Prädestination zurückgegangen wird, sich nicht decken, nicht nur, sofern im Gebiet der Wirksamkeit jener Mittel die im Stande der *praesens justitia* befindlichen *praesciti* als nicht zur Kirche gehörig gelten, die *praedestinati criminosi* in sie eingerechnet werden, sondern auch, sofern es aufserhalb des Gebiets der Wirksamkeit der Mittel zur Erbauung der Kirche bereits Mitglieder der Kirche giebt. Aber man darf diesen Mangel nicht dahin übertreiben, dafs man so redet, als klafften für Hus die Kirche der Idee und die empirische Kirche wie zwei verschiedene Kirchen auseinander. Die Verbindung des Prädestinationsgedankens mit dem der Kirche hat für Hus dennoch nicht die Entwertung der empirischen Kirche, sondern das Bestreben zur Folge, dieselbe in Gemäfsheit des Gesetzes Christi zu gestalten.

Das Ideal aber der Herrschaft des Gesetzes Christi in der *ecclesia militans*, welche die letztere zu einem Teil der *universalis ecclesia* macht, spezifiziert sich für Hus, indem er den drei Ständen der Kirche, den *vulgares*, den *seculares domini* und den *sacerdotes* ihren besonderen Anteil an jener Aufgabe zuweist.

Die ersteren haben bei erlaubter Arbeit die Gebote Gottes zu halten, die zweiten haben die Zwangsgewalt oder

das Schwert, das ihnen von Gott verliehen, dem Zweck der Durchsetzung des Gesetzes Christi in den Dienst zu stellen und darum sowohl die Diener Christi zu schirmen als die Diener des Antichrists zu vertreiben, die dritten aber, die Stellvertreter Christi, sollen in gesteigerter Nachfolge Christi, die in einem der Welt abgewandten Leben sich kundgiebt, der Kirche als Seele das Leben einflöfsen [1]. Und zwar ist es diese Beschaffenheit des Klerus, von der recht eigentlich die Verwirklichung des Ideals der wahren Kirche abhängt. Und so haben denn die Synodalpredigten, die Hus in der Zeit gehalten hat, in der er noch das Vertrauen des Erzbischofs besafs, die Tendenz, dem Klerus das Gewissen dafür zu schärfen, dafs es seine Aufgabe sei, *Christo conformiter per humilitatem castitatem et virtuosam paupertatem testimonium perhibere veritati* und so in Fortsetzung des *officium Christi* gegen die Kirche des Antichrists zu kämpfen [2].

An diesen Bestrebungen und an der Anschauung vom Wesen der Kirche, die ihm zugrunde liegt, ist durchaus nichts, was als eine Abweichung von der genuinkatholischen Auffassung bezeichnet werden könnte. Insbesondere ist es der h. Bernhard, auf dessen Autorität Hus sich überall be-

---

1) a. a. O. I, 288: [nostrae partis est intentio], quod clerus vivat secundum Evangelium Christi, pompa avaritia et luxuria postergatis. Quarto optat et praedicat nostra pars, quod militans Ecclesia sincere secundum partes quas ordinavit Dominus sit commixta, scilicet ex Sacerdotibus Christi pure legem suam servantibus, ex mundi nobilibus ad observantiam ordinationis Christi compellentibus et ex vulgaribus utrique istorum partium secundum legem Christi ministrantibus. Vgl. II, 41: Integratur sancta mater Ecclesia ex tribus partibus, quarum prima generatio et infima est vulgus, vivens de labori licito ac ista pars est secura, si servet Dei mandata et labori sit fideliter intenta. Secunda pars sunt seculares Domini . . . Officium autem eius est legem Dei defendere, Christi servos protegere et ministros Antichristi propellere. Haec est enim causa, cur portent gladium, ut ait Apostolus ad Rom. 13 et secundum Augustinum rex est vicarius deitatis. Tertia pars ecclesiae et optima est clerus, dum efficaciter praeest officio quod incumbit. Debet enim mundum relinquere, ecclesiam vivificare ut spiritus, et undiquaque proxime sequi Christum.

2) a. a. O. II, 38. 36.

rufen kann. Aber wir sind bisher auch noch keinem Gedanken begegnet, der nicht bei Thomas seine Parallele fände. Durchaus im traditionellen Geleise bewegt sich Hus ferner, wenn er als Gegenstück des augustinischen Gedankens, dafs die Kirche das sittliche Gottesreich, das Reich der übernatürlichen Gerechtigkeit ist, den andern Gedanken Augustin's bewahrt und gebraucht, dafs ihr das Reich des Teufels, die Kirche des Antichrists oder die *ecclesia malignantium* gegenübersteht als das Reich, dessen Wesen durch Hochmut, Ehrgeiz, Weltliebe, Fleischeslust u. s. w. charakterisiert ist [1].

Der wirkliche Gegensatz, in den Hus sich nun weiterhin gegen die immer mehr sich zuspitzende und in immer weiteren Kreisen sich durchsetzende spezifisch katholische Ansicht von der Kirche stellt, besteht in seiner Bestreitung des Gedankens, dafs es in irgendwelchem Mafse berechtigt sei, die Träger der kirchlichen Rechtsinstitution lediglich um dieser ihrer rechtlichen Qualität willen in die Kirche, das Wort im eigentlichen Sinne genommen, einzurechnen oder gar mit derselben gleichzusetzen, und dafs deshalb der Christ verpflichtet sei, prüfungslos ihrer Autorität sich zu unterwerfen. Diese Ansprüche sind Hus in den Kämpfen, welche teils infolge der lokalen Verhältnisse Böhmens, insbesondere der Versuche, den Wiclifitismus zu unterdrücken, teils infolge von Mafsregeln wie die Verhängung des Interdikts, die Aufforderung zum Kreuzzuge gegen Ladislaus und der dieselbe begleitende Erlafs von Ablafsbullen, sich entspannen, in vollster Schärfe entgegengetreten. Nicht nur hat er die These zu bestreiten: *quicumque clericus charactere vel signo sensibili per praelatum reputatione ecclesiae insignitus, est pars sanctae matris ecclesiae, et solum multitudo talium clericorum est ecclesia κατ᾽ αὐτονομασίαν dicta quam debemus specialiter honorare* [2], sondern auch die andere, dafs der Papst als

1) a. a. O. II, 85: Quicunque est Christo vel legi suae contrarius, est Antichristus I, 235 f. die Überschrift des Kap. VI des Traktats von der Kirche: sicut electorum caput est Christus, ita synagogae malorum caput est diabolus. Ibid. omnes Praesciti constituunt unum corpus.

2) a. a. O. I, 254.

Nachfolger Petri und die Kardinäle als die des Kollegiums der übrigen Apostel das Haupt resp. der Körper der römischen Kirche und insofern der allgemeinen Kirche seien und deshalb die Gewalt haben, in jeder kirchlichen Angelegenheit zu entscheiden und die Leitung aller Kirchen oder sämtlicher Gläubigen auszuüben [1], dafs die Entscheidungen der Träger der kirchlichen Rechtsanstalt sich jeder Kritik entziehen und unmittelbar göttliche Dignität haben [2].

Es ist oben ausgeführt, wie die traditionelle Formel, dafs die Kirche der mystische Leib Christi, die *universitas praedestinatorum* oder *fidelium* sei, wegen der aus der katholischen Auffassung vom Heil folgenden Unsicherheit über den eigenen Heilsstand keinen Impuls zur Beschränkung der Autorität der kirchlichen Rechtsanstalt in sich schlofs. Dieser Impuls mufste anderswoher kommen; und dann allerdings war es möglich jenem Begriff Waffen gegen die Identifizierung der Rechtsanstalt mit der Kirche zu entnehmen. Aber auch in diesem Falle war es in der Hauptsache gleichgültig, ob man den Leib Christi nur aus den *justi* oder aus den *praedestinati* bestehen liefs. Der Antrieb zur Bekämpfung jener Ansprüche war nun nur dann gegeben, wenn das faktische Verfahren der Träger der kirchlichen Rechtsanstalt mit einem inhaltlich bestimmten und in seinem Sinne unzweifelhaften Mafsstab in solchen Konflikt kam, dafs die Nichtigkeit der Ansprüche auf eine arbiträre, lediglich auf formelle Rechtsgründe gestützte Autorität in die Augen sprang. Ein solcher Mafsstab ist aber für Hus das Gesetz Christi, das unverrückbare sittliche Lebensgesetz der Kirche. Dafs dasselbe die Norm für alles kirchliche Handeln zu sein hat, war ja auch Thomas' Meinung und konnte natürlich von niemand in Abrede gestellt werden. Aber während Thomas und die kurialistische Richtung in der souveränen rechtlichen

---

1) a. a. O. I, 273.

2) a. a. O. I, 270. Emungunt ex illo Matth. 16: Quodcunque ligaveris etc. quod quicquid ipsi fecerint, quilibet homo debet totaliter approbare et ex illo Christi dicto Matth. 23, 2—3 emungunt, quod debet eis quilibet subditus in omnibus obedire.

Vollmacht der auf Christus zurückgeführten kirchlichen Institution das zuverlässige Mittel sehen, durch welches Christus die Kirche nach seinem Willen lenke, und prüfungslose Unterwerfung unter dieselbe fordern, weil nur durch ihren Entscheid der Inhalt der Forderungen des Gesetzes Christi zu zweifelloser Klarheit gelange, während auch die episkopalistischen Gegner des Kurialismus wenigstens im Konzil eine solche Autorität finden, steht für Hus die Sache umgekehrt: nur so weit als die kirchliche Institution und ihr Handeln die Prüfung an dem Gesetze Christi, welches die oberste, jedem zugängliche Instanz ist, besteht, hat sie Anspruch auf Folgsamkeit der Christen. Die Rechtsordnung der Kirche wird auf ihre sittlichen Bedingungen zurückgeführt und ihres unmittelbar göttlichen Charakters entkleidet. Und das Urteil über den faktischen Wert der verweltlichten und mit dem Gesetz Christi im Widerspruch befindlichen Hierarchie lautet dahin, dafs sie aus Dieben und Räubern besteht und die Kirche nicht Christi, sondern des Antichrists ist.

Die Prüfung der empirischen Kirche am evangelischen Gesetz entscheidet allein darüber, ob sie Kirche Christi ist oder nicht. In der Auslegung der für die Anschauung von der empirischen Kirche mafsgebenden Stelle Matth. 16, 16—19 erklärt Hus unter Berufung auf Augustin Christus, den Petrus bekannt hat, als den Fels oder das Fundament, auf das die Kirche gebaut ist und immer neu gebaut werden mufs, wenn ihr die Verheifsung gelten soll, dafs die Pforten der Hölle sie nicht überwinden sollen: und zwar wird sie darauf gebaut durch Vermittlung des Glaubens, der sich an das Wort Christi hält, welches einerseits Glauben, d. h. theoretisches Für-wahr-halten der Summe der geoffenbarten Wahrheit, anderseits Gehorsam gegen das Gesetz der Liebe fordert [1].

1) a. a. O. I, 260. Fundamentum, a quo primo et in quo primo fundatur sancta ecclesia catholica est Christus Jesus, et fundamentum, quo fundatur, est fides, quae per dilectionem operatur . . . Fundat autem Christus et aedificat suam ecclesiam, super se petram,

Indem Hus gegen die Autorität der kirchlichen Rechtsanstalt auf eine höhere sich beruft, verwertet er, wie Wiclif, das „Schriftprinzip". Die *lex Christi* ist beiden identisch mit der Schrift Alten und Neuen Testaments [1]. Sie ist der Richter, dem allein Hus sich unterwerfen will, sei es nun der Papst oder jeder beliebige Mensch, der nach dieser einzig unfehlbaren Instanz richtet [2]. Die Behauptung, dafs die Schrift eine spezifische Dignität besitze, ist ja keine Neuerung; Hus beruft sich für sie auf Augustin [3]; er hätte auch Duns als Zeugen anführen können [4]. Die Neuerung besteht darin, dafs er keine empirische Instanz anerkennt, die das Recht hätte, über den Sinn der Schrift endgültigen Entscheid zu geben, sondern vielmehr diesen Sinn als einen durch sich selbst verständlichen und jedem zugänglichen ansieht, wenn er auch das gröfste Gewicht darauf legt, dafs seine Auslegung derselben mit der der Kirchenväter übereinstimmt [5]. Dennoch ist das „protestantische Schriftprinzip" von ihm noch nicht erreicht; denn dies besteht im ursprünglichen Sinn der Reformation keineswegs in der Proklamierung der formellen Autorität der Schrift an Stelle der formellen Autorität der kirchlichen Rechtsanstalt, sondern diese Entgegensetzung beruht auf der Überzeugung,

---

dum disponit eam, ut audiat et faciat sermones suos; tunc enim portae inferni non praevalent adversus eam .. et super fundamentum hoc aedificaverunt Apostoli ecclesiam Christi. Nam non ad se, sed ad Christum vocabant populum. 261: ecce iste apostolus, qui fuit vas electionis, dicit, se non audere aliquid loqui, nisi quae Christus per eum loqueretur, quia alias non super Christo fundamento efficacissimo fundaret vel aedificaret, si quidquam diceret praeciperet vel faceret, quod non haberet in Jesu Christo fundamentum.

1) a. a. O. I, 58. Jesus Christus unam legem instituit, quae est vetus et novum Testamentum, ad ecclesiam catholicam regulandam.

2) a. a. O. I, 327. De tanto homo in via fidei vel virtutis debet se judici subjicere, de quanto sic secundum Scripturam inerrabilem judicat. Vgl. I, 282 sq.

3) a. a. O. I, 275.

4) Vgl. Ritschl, Geschichte des Pietismus I, 37.

5) a. a. O. I, 283: non intendimus cum dei auxilio aliter scripturam exponere quam Spiritus sanctus flagitat et quam sancti doctores exponunt, quibus dedit Spiritus Sanctus intellectum.

dafs ein inhaltlich bestimmter Gedankenkreis, der selbst die höchste Wahrheit ist, in der Schrift durchweg bezeugt wird. Es ist ja auch ganz unmöglich, dafs eine lediglich formelle Autorität, auf deren Inhalt noch gar nicht reflektiert wäre, den Impuls zu kirchlichen Bestrebungen in einer bestimmten Richtung geben sollte. Hus' „Schriftprinzip" ist aber von dem reformatorischen darin unterschieden, dafs für die Reformatoren der mafsgebende Gedankenkreis, der den leitenden Gehalt der Schrift bildet und den sie durch die Autorität derselben gegen die Autoritätsansprüche der kirchlichen Rechtsanstalt aufrechterhalten, das Evangelium von der freien, von Verdiensten unabhängigen vergebenden Gnade Gottes in Christo ist, für Hus aber „das evangelische Gesetz" in dem bereits besprochenen Sinne.

Zur Widerlegung der Ansprüche auf unbedingte rechtliche Autorität, welche die kirchliche Anstalt erhebt, wird diese Instanz für Hus wirksam, indem er die amtliche Autorität des Klerus einerseits von der Übereinstimmung seiner Mafsregeln, anderseits seiner Lebensführung mit dem Gesetze Christi abhängig macht und diese Mafsstäbe dazu benutzt, um die Kirche Christi und die Kirche des Antichrists empirisch zu unterscheiden. „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen", das ist die von Christus selbst gegebene Norm [1].

Die Apostel haben kein anderes Amt gehabt, als in sittlicher Nachfolge Christi die Kirche zu lehren, die Menschen zu taufen, das Mefsopfer zu bringen und die ihnen übertragene Gewalt zum Fortschritt der Kirche auszuüben [2]. Wegen seiner *praeeminentia* in den zum Regiment der Kirche geeigneten Tugenden der *fides*, *humilitas* und *caritas* hat Christus den Petrus zum *capitaneus* und *pastor post se* eingesetzt [3]. Demgemäfs ist der Titel der *sedes apostolica* nur da in Anspruch zu nehmen, wo in Lehre und Lebensführung das Vorbild der Apostel befolgt wird. Nur dann, wenn der

1) a. a. O. I, 264.
2) a. a. O. I, 279.
3) a. a. O. I, 263.

Papst und die Kardinäle, wenn die Priester überhaupt in jenen Tugenden der Apostel wandeln und jene Pflichten ihres Amtes nach der Instanz des Gesetzes Christi ausüben, kann der Papst als Statthalter Petri, die Kardinäle oder die Priester überhaupt als Nachfolger der Apostel gelten [1]. Die Erfüllung dessen, was der h. Bernhard seinem Schüler Eugenius als sittliche Pflicht eingeschärft hatte, ist für Hus zur einzigen Legitimation der amtlichen Autorität oder der rechtlichen Stellung geworden. Die Kehrseite jener Thesen oder Zugeständnisse an die bestehende kirchliche Gewalt ist der unzähligemal wiederholte Satz, daſs wenn jene Konformität des amtlichen Verfahrens und der persönlichen Lebensführung mit Gesetz und Vorbild Christi oder mit dem Vorgang des Petrus und der anderen Apostel nicht statthat, die Zugehörigkeit der Betreffenden zum Reich des Antichrists auſser Zweifel steht [2]. Und zwar ist es nicht bloſs die faktische sittliche Korruption und Verweltlichung des Klerus bis zu

1) a. a. O. I, 264. Si iam dictis virtutum viis incedit vocatus Petri vicarius, credimus quod sit verus eius vicarius et praecipuus Pontifex ecclesiae quam regit. . . . Nemo vere et Christo acceptabiliter gerit vicem Christi vel Petri, nisi sequatur eum in moribus. Cum nulla alia est sequela pertinens, nec aliter nisi sub illa condicione recipit a Deo procuratoriam potestatem. Et ideo ad tale officium Vicarii requiritur et morum conformitas et instituentis auctoritas, et huic Salvator commendans in coena novissima institutionem Sacramenti venerabilis et discipulos constituens Vicarios ad hoc, ut sic facerent in suam commemorationem, dixit Joh. 13: Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci vobis et vos similiter faciatis. Et Matth. 5 qui fecerit et docuerit, hic magnus vocabitur in regno caelorum. 291: Verus Apostolicus est sacerdos, qui doctrinam Apostolorum sequitur, vitam vivens Apostoli et doctrinam docens. Unde quilibet Papa, de quanto doctrinam Apostolorum docet et opere exequitur, de tanto dicitur Apostolicus . . . Apostolica . . sedes . . dici potest vita sacerdotis custodientis effectualiter vitam Apostoli. 292: Cathedra Apostolica est auctoritas docendi et judicandi secundum legem Christi quam docuerunt Apostoli, in qua debent residere viri sapientes et timentes Dominum, in quibus est veritas et qui odiunt avaritiam.

2) a. a. O. I, 264. Si vero vadit viis contrariis, tunc est Antichristi nuntius, contrarius Petro et Domino Jesû Christo.

seinen höchsten Spitzen hinauf, sondern schon der Anspruch desselben auf eine souveräne Gewalt, das Bestreben, sich selbst zum Gegenstande des Glaubens und einer gottgleichen Verehrung zu machen, die Behauptung, eine Herrscherstellung in der Kirche zu besitzen, vermöge deren der Papst Haupt der Kirche heifsen kann, und eine Vollmacht zu haben, vermöge deren ihr Handeln für Gott mafsgebend und deshalb von den *subditi* bedingungslos als Handeln Gottes anzuerkennen ist, schon diese spezifisch katholische Schätzung der Träger der rechtlichen Organisation der Kirche ist es, was für Hus als Kennzeichen des antichristlichen Charakters derselben gilt [1]. Ist es doch teuflische Anmafsung, dergleichen zu beanspruchen, wo den einzelnen lediglich die Erfüllung der sittlichen Bedingungen zu der unsicheren Hoffnung berechtigen kann, dafs er ein Glied oder Teil der Kirche ist, und ist doch solch Streben nach *majoritas* dem allem weltlichen Wesen entgegengesetzten Reiche Christi durchaus zuwider.

Aus der Beschränkung der Autorität der Träger der kirchlichen Rechtsordnung durch die Bedingung der Übereinstimmung mit den unwandelbaren und erkennbaren Normen der Kirche zieht Hus rücksichtslos die Konsequenz, dafs der Gehorsam zu versagen ist, wo diese Übereinstimmung nicht statt hat. Jeder ist Gott gegenüber verpflichtet, allen Anforderungen Widerstand zu leisten, die darauf abzielen, ihn an der Erfüllung des Gesetzes Christi oder an der Nachahmung seines Beispiels direkt oder indirekt zu hindern. Solch Widerstand ist kein Widerstand gegen die von Christus

1) a. a. O. I, 249. Apostoli confessi sunt concorditer se esse servos huius capitis et humiles ministros ecclesiae sponsae suae, numquam autem praesumsit aliquis apostolorum quod fuit caput vel sponsus dictae ecclesiae quia hoc foret adulterari cum regina coeli et praesumere nomen dignitatis et officii. I, 282: Clerus Antichristi vel totaliter vel praeponderanter innititur legibus humanis et legibus Antichristi et tamen palliatur esse clerus Christi atque ecclesiae. Das läfst sich deutlich daran abnehmen, quod clerus Antichristi instat attentius pro traditionibus humanis et pro privilegiis, quae fastum vel lucrum seculi sapiunt, defendendis vultque gloriose voluptuose et Christo dispariter vivere.

eingesetzte Gewalt, sondern nur gegen ihren Mifsbrauch und darum Gehorsam gegen Christus [1]. Insbesondere gehört es hierher, wenn der Papst durch sein Gebot die zum Heil bestimmten Seelen des Wortes Gottes beraubt [2]. Rebellion gegen den irrenden Papst ist Gehorsam gegen Christus [3].

Durch die Exkommunikation darf man sich an dieser Pflicht nicht irre machen lassen; denn der Mitgliedschaft an der Kirche, sofern es sich dabei um Anteil an der Gnade, an den Sakramenten und den Gebeten der Kirche handelt, kann niemand anders beraubt werden, als dadurch, dafs er das Gesetz Christi durch eine Todsünde übertritt und sich somit selbst ihrer beraubt [4]. Insbesondere darf man sich nicht durch die Drohung der Exkommunikation daran hindern lassen, das Wort Gottes zu predigen oder zu hören, wenn man sich nicht durch solchen Ungehorsam gegen das Gebot Christi selbst exkommunizieren will [5]. Der Amtsauftrag, den die Priester und Diakonen als solche haben, das Wort zu predigen, greift über die ausdrückliche Autorisation des Papstes oder Bischofs hinaus [6]. Ja jeder Laie, der nach sorgfältiger Selbstprüfung zu dem Bewufstsein gelangt, dafs er in keiner Übertretung des Dekalogs begriffen ist, hat die Befähigung, alles, was sich auf sein Heil bezieht, und demgemäfs auch die Anordnungen der kirchlichen Oberen selbständig zu prüfen [7].

---

1) a. a. O. I, 271. Veraces Christicolae . . debent cuilibet potestati praetensae resistere, quae nititur eos ab imitatione Christi vi vel subdole removere. Non enim sic resistendo potestati illi Dei ordinationi resistitur, sed abusui potestatis.

2) a. a. O. I, 295 vgl. 284.

3) a. a. O. I, 294.

4) a. a. O. I, 311.

5) a. a. O. I, 139. Verteidigung der These Wiclif's: Illi qui dimittunt praedicare sive verbum Dei audire propter excommunicationem hominum, sunt excommunicati et in die judicii traditores Christi habebuntur, vgl. 140.

6) a. a. O. 142. These Wiclifs: licet alicui Diacono vel Presbytero praedicare verbum dei absque auctoritate sedis apostolicae sive episcopi catholici.

7) a. a. O. I, 290. Et patet quo judicio potest subditus suum

So wenig aber bedeutet Hus' Behauptung, dafs die bestehende kirchliche Rechtsordnung in ihrer jeweiligen Beschaffenheit nicht die Kirche Christi ist, eine Gleichgültigkeit gegen die Aufgabe, dieselbe so umzugestalten, dafs sie ihrer Idee entspricht, dafs er die weltliche Gewalt aufruft, durch Entziehung der Temporalien den Klerus zur Nachfolge Christi zurückzuführen und so zur Erfüllung seiner eigentlichen Aufgaben geeigiet zu machen. Unter Voraussetzung des augustinischen, auch von Thomas reproduzierten Staatsgedankens, dafs die weltliche Obrigkeit ihre Zwangsgewalt für die Durchführung des Gesetzes Christi einzusetzen hat, ist es allerdings eine einfache Konsequenz aus der Einsetzung dieses Gesetzes Christi in die Stelle einer Autorität, die durch sich selbst gültig und verständlich ist, wenn auch die Reform des Klerus zur gottverliehenen Kompetenz und zum Pflichtenkreise der Staatsgewalt gerechnet wird. Die Fürsten handeln dann gerade nach dem Vorbild Christi, wenn sie seine *inimici domestici* unterdrücken [1].

Dafs Hus die Anerkennung der Träger der kirchlichen Rechtsgewalt an jene Bedingungen knüpft, hat aber nicht den Sinn, als sei er damit einverstanden, dafs die gegenwärtige Gestalt der Rechtsordnung bestehen bleibe. Er ist vielmehr der Meinung, dafs sie der Absicht Christi widerspreche.

Ist auch der Papst der Nachfolger Petri, so folgt doch daraus noch lange nicht, dafs alle Gewalt in der Kirche nur durch seine Vermittlung zu Recht bestehe. Auch die anderen Apostel sind unmittelbare Statthalter Christi gewesen, von Christo direkt eingesetzt und in der Ausübung ihres Amtes dem Petrus gegenüber durchaus selbständig. Ihre Statthalter aber sind alle Bischöfe *Christum sequentes in*

---

superiorem licite judicare, laicus etiam episcopum . . . Habito enim de se vero judicio, quod non sit in praevaricatione decalogi, non erronea conscientia, potest tunc omnia ad salutem sibi pertinentia judicare, juxta illud: spiritualis omnia judicat. Sic enim vivens . . . propter examinationem spiritualem est homo spiritualis, quia vivens spiritualiter in Christo Jesu, sive fuerit presbyter sive laicus. I, 299.

1) a. a. O. I, 169. 170; II, 73.

moribus[1]. Die Römische Kirche ist eine Partikularkirche, lediglich ein Teil der allgemeinen Kirche, wie die zu Alexandrien und Konstantinopel, oder wie die zu Babylon oder Antiochia oder Korinth, von denen das Neue Testament erzählt. Allerdings ist sie, gesteht Hus zu, die *principalissima ecclesia militans;* aber dafs jeder Christ zu ihr seine Zuflucht nehme, ist keineswegs *de necessitate salutis.* Der Terminus der römischen Kirche hat keine Begründung in der Schrift, und darum sind es lediglich wahrscheinliche Vernunftgründe, die ihren Vorrang begründen, wie die Menge der Märtyrer, die sie zählt, der politische Vorrang der Stadt u. s. w. Ohnehin darf die römische Kirche nicht mit dem Papst und den Kardinälen, abgesehen von ihrer persönlichen Beschaffenheit, identifiziert werden; *proprie* ist sie die *congregatio Christi fidelium existentium sub obedientia Romani episcopi,* wobei die Würdigkeit des letzteren vorausgesetzt ist[2]. Ist die Kirche eine Gemeinschaft, die über den ganzen Erdkreis zerstreut ist, die in allen Ländern und Zungen existiert, so kann ihre Qualität als Kirche nicht an den Primat des Bischofs einer Partikularkirche gebunden sein; wo zwei oder drei versammelt sind im Namen Christi, gleichviel in welchem entlegenen Winkel der Erde, wohin die Herrschaft des Papstes nicht reicht, da ist Christus nach seiner Verheifsung bei ihnen, und sie bilden einen integrierenden Teil der *ecclesia militans*[3]. Es ist ein Ausspruch des Hieronymus, der für

---

1) a. a. O. I, 281. 326. 347. 270. Stultum foret credere quod Apostoli nullum donum Spirituale a Christo receperunt, nisi quod fuerit a Petro ad ipsos impliciter derivatum.

2) a. a. O. I, 258.

3) a. a. O. I, 325. Gegen Stefan Paletz, der Hus vorgeworfen, er stelle angesichts des gleichzeitigen Vorhandenseins von drei Päpsten die gottlose Behauptung auf, dafs die Kirche dreigeteilt sei, führt Hus aus: Ecce quid Fictor abhorret: Non cognoscit iste Fictor, quod universalis Ecclesia Christi fidelium militans per totum orbem, ubi sunt Christi fideles, est diffusa, quae non solum tripartita, imo multipliciter ultra dividitur in partes ipsam universalem Ecclesiam integrantes. Numquid non habet sua membra et suos filios in Hispania sub Benedicto, et in Apulia et in Rheno sub Gregorio, et in Bohemia

diese Ausführungen den Grundton angiebt (ad Euagrium presbyterum Dist. 93).

Der Primat des Papstes beruht auf Verleihung des Kaisers Konstantin, während bis dahin der römische Bischof ein *consocius* der andern Bischöfe gewesen [1]. Ja nach dem Zeugnis des Hieronymus hat es in der ältesten Kirche nur Presbyter und Diakonen gegeben, indem die Titel Bischof und Presbyter dasselbe bedeuteten (ibid.). Und auf Grund hiervon erklärt Hus es für den wünschenswertesten Zustand, wenn alle Priester unmittelbar durch den einigen Pontifex Jesus Christus reguliert würden und alle weitere rechtliche Ordnung oder hierarchische Gliederung wegfiele. Ist doch Christus, wie er es durch dreihundert Jahre einer gedeihlichen kirchlichen Entwickelung bewiesen hat, imstande, mit seinem Gesetz die Kirche in allen Dingen zu leiten, indem fromme Priester den Dienst dieses Gesetzes am Volk aus-

---

sub Johanne XXIII? Absit quod sit extincta Christi fides in simplicibus Christi fidelibus et in baptisatis parvulis sit extincta baptismalis [so ist offenbar statt Papalis zu lesen] gratia propter tres bestias pro dignitate et fastu et avaritia contendentes. Redeat ad cor Fictor et cantet in canticu ecclesiae: te per orbem terrarum sancta confitetur ecclesia. Et oret in cantico missae: tibi offerimus munera pro ecclesia tua sancta catholica, quam pacificare, custodire, adjuvare et regere digneris toto orbe terrarum (vgl. auch I, 244 das Citat aus Augustin: peregrinatur a solis ortu usque ad occasum laudans unum dominum). Haec cantans et orans et evangelium Christi ponderans cum Sanctorum Augustini Hieronymi et aliorum Sanctorum sententiis non miretur, quod ecclesia militans sit tripartita. Dicit enim Salvator Matth. 18: Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum. Si ergo duo vel tres vel plures in India Graecia Hispania vel in quacunque mundi alia provincia sunt congregati in nomine Christi, quomodo Fictor poterit prohibere, quod Christus non sit in medio eorum et per consequens quod non sint fidelissimi Christiani et sic pars integrans Christi ecclesiam militantem. Vgl. I, 243, wo von der ecclesia universalis, quae non est pars ad aliam unterschieden wird die particularis, quae est pars ad aliam, juxta illud dictam Salvatoris Matth. 18: Ubi sunt duo etc. Ex quo patet quod duo justi congregati in nomine Christi, sint cum Christo capite particularis sancta ecclesia, similiter quatuor et sic ulterius usque ad numerum omnium praedestinatorum exclusive.

1) a. a. O. I, 219.

üben, *juxta sententiam* des Augustin, Hieronymus, Gregor, Ambrosius [1]. Die *pax* und *unitas* der Kirche, die von der päpstlichen und hierarchischen Richtung als Deduktionsmittel für die Notwendigkeit des staatartigen Ausbaus der kirchlichen Ordnung verwendet werden, sind für Hus so ausschliefslich geistlicher, religiös-sittlicher Art, dafs er der vollsten Überzeugung lebt, dafs das Gesetz Christi, wenn es die Organe seiner Wirksamkeit an Priestern findet, die Christo sittlich konform sind, ganz und gar zum *bene vivere* der Kirche genügt [2]. Wenn die Gegner behaupten, die Gesamtheit der Gläubigen bedürfe eines *certum* und *securum refugium visibile*, damit nicht unendlich viele Irrtümer und Zwistigkeiten in ihr entstünden und damit insbesondere der Klerus vollkommen auf dem Wege des Heils zur Seligkeit geführt werde, und wenn sie dann aus der Thatsache des Bedürfnisses deduzieren, dafs Christus wirklich ein solches *refugium* eingesetzt hat, den Papst, so erwidert Hus nicht nur, dafs der Papst dann gegen Irrtum und Abfall geschützt sein müfste, was er, wie die Erfahrung lehrt, thatsächlich nicht ist, sondern er erklärt, dafs Christus selbst einzig und allein dies *certum et securum indeficiens, sed omnino sufficiens refugium regendi et illuminandi ipsam ecclesiam* sei. Das Haupt der Kirche hat nach seiner Barmherzigkeit seinen Gliedern nicht die drückende Last aufgelegt, dafs sie tausend Meilen und mehr zu jenem erdichteten *refugium* laufen müfsten. Er hat vielmehr die Apostel mit der Gabe des heiligen Geistes ausgerüstet, *quo quilibet in patria, quam docuit, potuit illuminare informare pascere et dirigere in viam salutis aeternae eos quos Christus dominus elegit, ut perpetuo essent sancti.* Für zweifelhafte Fälle aber hat er die Verheifsung hinzugefügt „was ihr den Vater bitten werdet in meinem Namen, das wird er euch geben“, *innuens*

1) a. a. O. I, 281. 279.

2) a. a. O. I, 66. Credibile est quod caterva clericorum vivens juxta evangelium Christi, ducens subditos in via domini, pacificaret subjectos et per consequens populum tam Deo quam sibi ipsi. Sed deficiente clero seculares pariter deficiunt.

per hoc quod orare deberent Patrem, ut eos in dubiis dirigeret. Demgemäfs haben die Apostel einen Ersatz für den Judas nicht selbst gewählt, sondern Christus hat auf ihr Gebet hin selbst den Matthias bezeichnet [1].

Diesem Vorbild entsprechend, gehen auch jetzt die *humiles sacerdotes*, die Christus zum Hohenpriester haben, in Zeiten, wo es nötig ist, ihn um Hilfe an. An den Papst wenden sich ja auch die Griechen und Juden nicht, die man keineswegs sämtlich für der Verdammnis verfallen erachten darf [2].

Es war die Notwendigkeit, die Bürgschaften der Vermittlung des Heiles sicher zu stellen, mit der die immer mehr sich steigernde Exemtion der Träger der kirchlichen Rechtsordnung von einschränkenden Bedingungen ihres göttlichen Rechts, die Identifizierung der kirchlichen Rechtsordnung mit der Kirche begründet wurde. Hatte Hus nun in der Tendenz, den nicht weltlichen, sondern geistlichen, religiös-sittlichen Charakter der kirchlichen Gemeinschaft wieder zur Geltung zu bringen, die Anerkennung des *jus divinum* der Träger der kirchlichen Rechtsordnung nicht nur an die Bedingung der Übereinstimmung ihres Verfahrens mit den unverrückbaren Normen der kirchlichen Thätigkeit, sondern auch an die persönliche oder moralische Konformität mit Vorbild und Gesetz Christi geknüpft, und die Zugehörigkeit zur Kirche sogar an die unerkennbare Prädestination gebunden, so lag natürlich der Einwurf nahe, dafs dadurch die Mutter Kirche, welche jeder Christ kennen müsse, unerkennbar gemacht werde und alle Hoffnung des Heils verloren gehe [3]. Es ist das im Grunde dieselbe Kritik, wie die, welche Kraufs und Seeberg vollziehen. Hus' Auseinandersetzung mit diesem Einwurf dient dazu, die Erkenntnis seiner Gesamtanschauung von der Kirche zu vervollständigen.

Dafs die Kirche hinsichtlich des Bestandes ihrer einzelnen Mitglieder uns gegenwärtig unbekannt sei, ist ihm ein

1) a. a. O. I, 347. 348.
2) a. a. O. I, 356 vgl. 391.
3) I, 254. 282.

wichtiger Gedanke. Das ist identisch damit, daſs sie Glaubensartikel ist. Gerade dadurch wird der Glaube inbezug auf sie zu einer verdienstlichen Leistung [1]. Und ferner hat die Erkenntnis ihres Wesens, die die Unsicherheit über ihre einzelnen Mitglieder mit sich führt, den Wert, daſs man durch sie gegen die Verführung durch den falschen römischen Kirchenbegriff geschützt wird. In diesem Sinne beginnt Hus seinen Traktat über die Kirche damit, daſs er die Notwendigkeit für jeden *viator* hervorhebt, die Kirche durch den Glauben zu erkennen, um sie *(ipsam)* lieben und ehren zu können. Aber er leugnet nun weiter, daſs irgendwelche Verwirrung in der *ecclesia militans* die Folge davon sei, daſs wir die einzelnen Glieder des Leibes Christi nicht mit Sicherheit erkennen können [2].

Es ist die Beschaffenheit des die Gläubigen leitenden Klerus, die über die Beschaffenheit der empirischen Gemeinschaft, ob sie Kirche Christi oder Kirche des Antichrists ist, entscheidet. Und hier wiederum ist es die Konformität der amtlichen Thätigkeit und der Lebensweise des Klerus mit Vorbild und Gesetz Christi, die darüber entscheidet, ob er Klerus Christi oder des Antichrists ist [3]. Gewiſs kann das Urteil inbezug auf den Einzelnen irre gehen, der trotz der äuſseren Konformität ein Heuchler, trotz der *praesens justitia* ein *praescitus* sein kann. Aber dennoch begründet

1) I, 254. Non murmuret fidelis, sed congaudeat veritati quod sancta mater ecclesia sit sibi tantum incognita hic in via, quia super isto stat meritum fidei christianae.

2) I, 254. Nulla confusio est in ecclesia militante ex hoc quod sine revelatione non cognoscimus membra mystici corporis Christi iam viantis.

3) I, 282. Possunt autem istae partes topicae per hoc discerni potissime, quod clerus Antichristi instat attentius pro traditionibus humanis et pro privilegiis, quae fastum vel lucrum saeculi sapiunt, defendendis vultque gloriose voluptuose et Christo dispariter vivere postergans penitus imitationem in moribus Jesu Christi. Sed clerus Christi laborat assidue pro legibus Christi et eius privilegiis, quibus bonum spirituale acquiritur ostendendum fugitque fastum et voluptatem saeculi, quaerit conformiter Christo vivere attendens diligentissime sequelam Domini Jesu Christi. Nec fas est fideli discredere quia ista pars sit vera et prior erronea.

die Erfüllung jener Bedingungen die Verpflichtung, ihn als einen wahren Hirten zu betrachten und die gegen einen solchen geltenden Pflichten zu erfüllen[1]. Nicht die Einsetzung durch eine höhere kirchliche Instanz, sondern jene sittlichen Kriterien sind der Beweis, dafs derselbe von Gott gesandt und ein wahrer Jünger Christi ist[2]. Die Inkongruenz zwischen den beiden Anschauungen von der Kirche, dafs sie die Gesamtheit der Prädestinierten, und dafs sie das sittliche Gottesreich ist, tritt auch hier zutage, indem auf die Möglichkeit, dafs unter denjenigen, welche ihrem faktischen Verhalten nach zum *clerus Antichristi* gehören, auch Prädestinierte sein können, gar nicht reflektiert wird. Die Prädestination macht ja freilich zu Erben des ewigen Lebens, aber *deo acceptos officiales temporales* macht schon und erst die *gratia praesentis justitiae,* gemäfs dem, dafs die *gratia* das *principium ministrandi in clericis* ist, wie sie das *principium operandi in laicis* ist[3]. Ist aber für Hus die möglicherweise heuchlerische Qualität eines solchen, der anscheinend zum Klerus Christi gehört, ohne Gefahr, so erklärt sich dies leicht daraus, dafs derselbe ja trotzdem das leistet, wozu er als Priester da ist, nämlich durch Lehre und Vorbild nach dem Gesetze Christi die Untergebenen auf dem Wege zur Seligkeit zu leiten und somit der Erbauung der Kirche zu dienen, während dieser Zweck da durchkreuzt wird, wo Lehre und Beispiel und Versäumnis der pastoralen Pflicht dem Zweck des kirchlichen Amtes zuwiderlaufen. Und erst recht treibt Hus hinsichtlich der Sakramente seine Forderung persönlicher Qualifikation als Bedingung der Befähigung zum kirchlichen Amt nicht so weit, dafs er von

---

1) Ibid. Et quamvis plane sine revelatione non potest homo viator verum sanctum pastorem cognoscere, tamen ex operibus legi Christi conformibus debet supponere quod talis est.

2) I, 345. 288. Quilibet sacerdos qui propriam gloriam non quaerit, sed honorem Dei, profectum ecclesiae et salutem populi, quique facit voluntatem Dei et detegit Antichristi versutias praedicans legem Christi, ille habet signa, quae ostendunt, quod ipsum deus misit.

3) I, 248.

derselben die Wirksamkeit des Sakraments abhängig machte [1].

Es ist lediglich das Sakrament der Bufse, beziehungsweise die mit demselben zusammenhängende Schlüsselgewalt, in Hinsicht dessen Hus zu einer von der vulgären abweichenden Anschauung gelangt Aber auch hier kann man nur sagen, dafs er die in thesi nie ganz geleugnete Bedingtheit dieser Gewalt in den Vordergrund rückt [2]. Er kann sich auf den Lombarden berufen, wenn er gegen die Behauptung, dafs der Papst volle Vergebung der Sünden erteilen könne, oder dafs das Binden und Lösen, das Sündevergeben und -behalten des Priesters ohne weiteres auch für Gott gültig sei, erklärt, dafs die Vergebung durch den Priester allezeit nur eine ministeriale ist, während das eigentliche Subjekt derselben in Gott oder Christus zu finden ist, dafs demgemäfs die priesterlichen Akte nur insoweit Gültigkeit besitzen, als sie dem himmlischen Thun Gottes und Christi konform sind, dafs, weil die Bedingung der Sündenvergebung aufseiten des Menschen die *contritio* ist, das Binden und Lösen seitens eines irdischen *vicarius dei* allezeit irre gehen und wirkungslos sein kann, sofern derselbe sich über den Herzenszustand des Pönitenten täuschen oder auch infolge von Habsucht oder persönlicher Gehässigkeit ein ungerechtes Urteil fällen kann. Diese Betonung der religiösen oder sittlichen Bedingungen der Wirksamkeit des Bufssakraments ist nichts, was über die Linie des Katholicismus hinausginge. Und wenn Hus von den drei Teilen des Bufssakraments

1) I, 166. Bei der Verteidigung des Satzes von Wiclif: nullus est dominus civilis, nullus est praelatus, nullus est episcopus, dum est in peccato mortali erklärt Hus unter Berufung auf Augustin: (deus) per indignum et immundum ministrum perficit valde dignum et mundum opus, utputa baptismum, absolutionem, consecrationem et verbi dei praedicationem. Weiter wird mit Augustin die Wirksamkeit der Konsekration eines Priesters daraus abgeleitet, dafs das Sakrament non in merito consecrantis, sed in verbo perficitur creatoris et virtute spiritus sancti.

2) I, 270. Licet huiusmodi potestas quoad executionem in multis rationabiliter sit ligata.

nur die innerliche *poenitentia* für heilsnotwendig erklärt, so kann er sich dafür auf Richard a St. Victore berufen[1].

Es ist also nicht richtig, dafs Hus die Kirche, das Wort im wahren Sinne genommen, in keiner Weise als erscheinend gedacht und ihren Gliedern nur eine Gemeinschaft „in platonischer Liebe“ zugeschrieben hätte. Die empirische Kirchengemeinschaft ist ihm Kirche, weil und soweit sie die Mittel handhabt, durch welche die Prädestination an den Einzelnen wirksam wird, die Sakramente und insbesondere das Gesetz Christi. Bei aller Schärfe des Gegensatzes gegen die als Kirche des Teufels bezeichnete Hierarchie ist ihm die empirische Kirche als Ganzes dennoch ein Teil des über alle Zeiten und Räume sich erstreckenden Leibes Christi. Wenn sie auch gegenwärtig viele Glieder hat, die mit dem Teufel buhlen, so ist doch gemäfs der Distinktion von *esse de* und *esse in ecclesia* und gemäfs dem Bilde von den schlechten Säften von ihnen zu abstrahieren[2]. Ihrem himmlischen Ziel nähert sie sich aber um so mehr, je reichlicher und reiner jene Bedingungen christlichen Lebens in ihr vorhanden sind, und dazu ist das unumgängliche Mittel die Entweltlichung des Klerus, ein sehr förderliches wenigstens die Aufhebung der höheren Stufen der Hierarchie.

Es ist mehrfach darauf hingewiesen, wie bei allem Gegensatz hinsichtlich der Autorität des Klerus und des Papstes doch zwischen Hus und Thomas die weitreichendste Gemeinschaft hinsichtlich des theologischen Materials besteht. Für beide ist der Leib Christi, sofern er als der schliefsliche Effekt der Erlösung in Betracht gezogen wird, die nach Zahl und Personen von Ewigkeit her feststehende Gesamtheit der Prädestinierten. Thomas erkennt so gut wie Hus die Einheit der Kirche in der Einheit des heiligen

1) [illegible]

2) [illegible] Est autem ipsa universalis ecclesia virgo, sponsa Christi [illegible] virgo inquam, tota pulchra . . et sancta et immaculata [illegible] secundum se totam in patria. Haec tamen [illegible] cum adulterante diabolo et cum multis eius membris criminibus partialiter est corrupta.

Geistes oder der Tugenden der Glaube, Liebe und Hoffnung. Beiden ist der Glaube das bloſse Für-wahr-halten einer durch formelle Autorität verbürgten Summe von Lehren; beiden fällt das Schwergewicht auf die Liebe, durch die das Gesetz Christi erfüllt wird. Die Kirche ist ihnen das sittliche Gottesreich, das alle Lebensverhältnisse der Christenheit umspannt, und zur Durchführung von dessen Gesetz auch die weltlichen Herren ihre Zwangsgewalt einzusetzen haben. Beiden ist der wichtigste Stand in der Kirche ein priesterlicher Klerus, der die Herrschaft des Gesetzes Christi in der Kirche zu befördern hat, indem er durch die Spendung der Sakramente geheime Gnadenkräfte mitteilt und durch Unterweisung im Gesetz sowie durch persönliche Konformität mit dem armen Leben Jesu die sittliche Lebensbewegung der Laien leitet. Gerade die sittliche Zweckbestimmung der Kirche, die beiden gemeinsam ist, ist es, und zwar in ihrer asketischen Gestalt, die für Hus der Hebel wird, die Autorität des Klerus und insbesondere die seiner höheren Stufen, zu beschränken oder aufzuheben, ein Schritt, zu dem seine Anschauungen vom Glauben und von der Gnade keinerlei Antrieb gewährten, da von persönlicher Glaubens- und Heilsgewiſsheit bei ihm so wenig wie bei Thomas die Rede ist.

Fragen wir nun nach dem Fortschritt, den Hus' Anschauung von der Kirche über die katholische hinaus bedeutet, so dürfte derselbe nicht durch die Formel auszudrücken sein, daſs er die Kirche als Glaubensartikel aufgefaſst hat. Glaubensartikel ist ja die mit der Hierarchie oder dem Papst identifizierte Kirche für die Römischen nicht minder. Sie beanspruchen für dieselbe sogar das *credere in*, während Hus nur ein *credere ecclesiam* zugesteht. Es käme also vielmehr darauf an, wie er die Kirche, sofern sie Gegenstand des Glaubens ist, aufgefaſst hat. Es würde nun allerdings einen völligen Bruch mit der katholischen Ansicht bedeuten, wenn seine Erklärung, daſs die in Hinsicht des Bestandes ihrer Glieder unbekannte Gesamtheit der Prädestinierten, im Sinne einer lediglich in der Idee bestehenden Gemeinschaft, Gegenstand des seiner Art nach

auf Nicht-Erscheinendes gerichteten Glaubens sei, das Ganze seiner Anschauung ausdrückte. Aber dieser Bruch würde keinen Fortschritt bedeuten, weil dann die reale und historische Gemeinschaft, die der thatsächliche Erfolg des Lebenswerks Christi ist, zu der Kirche als Glaubensgegenstand außer Beziehung stehen würde. Das ist eben nicht die Ansicht von Hus. Ist es der Kern der katholischen Anschauung, dafs die bestehende kirchliche Rechtsordnung, wie sie in der hierarchischen Gliederung des Klerus gemäfs der Abstufung von Papst, Bischöfen, Priestern u. s. w. besteht, von den ihr Unterworfenen bedingungs- und prüfungslos als göttliche Autoriät anzuerkennen ist, weil sie als das unumgängliche und genügende Mittel zur Erbauung der Kirche im Sinn der Heilsgemeinde gilt, so wird der durch Hus erzielte Fortschritt darin zu erblicken sein, dafs er diese Schätzung der kirchlichen Rechtsordnung zerstört hat, indem er den spezifischen Unterschied der Kirche von einem weltlichen Staat und den lediglich sekundären und bedingten Wert hervorgehoben hat, der der Rechtsordnung in einer Gemeinschaft zukommt, deren Wesen geistlicher, religiös-sittlicher Art ist und deren Einheit auf der Gemeinschaft an geistlichen Heilsgütern beruht [1]. Und Hus hat diesen Umschwung des Urteils vollzogen, ohne die geschichtlichen Mittel der Verwirklichung der übergeschichtlichen Bestimmung zum Heil an den Einzelnen und ihrer irdischen Ver-

1) I, 321 gegen St. Paletz: Cognoscat ergo fictor juncturam corporis ecclesiae et Christi capitis non esse corporalem, sed spiritualem gratiam praedestinationis, demum gratiam praesentis justitiae, per quam ipse Christus in ipsa ecclesia et in membris eius habitat, ipsam cum membris eius dirigens ad vitam gloriae obtinendam. Vgl. I, 246, wo der geistliche Charakter der Einheit der Kirche durch das folgende Citat aus Augustin bewiesen wird: non in aliquem unum locum corporalem (sc. congregavit), sed congregavit in unum spiritum et unum corpus, cuius caput est Christus, et illam unitatem tangit apostolus dicens Eph. 4: Solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis, unum corpus, unus spiritus, unus dominus, una fides, unum baptisma, unus deus et pater omnium, quia sine ista unione, ut praemittitur, non est salus.

bindung unter einander, Predigt von Christo und Sakramente, aufser Wirksamkeit zu setzen. Vielmehr hat gerade die konstitutive Bedeutung, welche das Gesetz Christi für die Kirche hat, ihm als Hebel zur Erschütterung des Anspruchs der kirchlichen Rechtsordnung auf arbiträre Autorität gedient, indem er diese nach ihrem Inhalt unzweifelhaft feststehende und nach ihrem Wert durch sich gültige Gröfse als die unverbrüchliche Norm aufgewiesen hat, der alles Handeln der Träger der kirchlichen Rechtsordnung konform sein mufs, wenn es der Erbauung der Kirche dienen will, und an der es die Prüfung seitens der Untergebenen bestehen mufs, wenn es Autorität beanspruchen will. Der Wert der kirchlichen Rechtsordnung, der also an und für sich ein bedingter ist, erfährt dann eine weitere Einschränkung dadurch, dafs die Notwendigkeit, die ganze Kirche auf Erden einer einheitlichen und irgendwie zentralisierten Rechtsordnung zu unterwerfen, in Abrede gestellt wird. Vielmehr ist die Einheit der Kirche eine geistliche, die eines solchen politischen Mittels nicht bedarf und über dasselbe übergreift, ja die durch den unvermeidlich weltlichen Charakter desselben sogar gefährdet wird. Wohl bedürfen die Mittel der geistlichen Einheit, Gesetz Christi und Sakramente, besonderer Organe, der Priester, die Nachfolger der Apostel und Inhaber eines direkten Amtsauftrages Christi sind; aber dieselben sind nicht Häupter oder Herrscher der Kirche, sondern — sofern sie die hierzu erforderlichen Bedingungen erfüllen — Teile oder Glieder und weiterhin in ihrer besonderen Thätigkeit Diener derselben. Eine Zusammenfassung derselben zu einem stufenweis gegliederten empirischen Organismus ist zum *bene vivere* der Kirche nicht nur nicht erforderlich, sondern für dasselbe schädlich. Somit ist nicht nur die göttliche Autorität des Papsttums und irgendwelcher empirischen Repräsentation der Gesamtkirche, sondern auch ihr relatives Recht in Abrede gestellt. Die berechtigten Subjekte kirchlichen Handelns sind die von selbständigen Priestern und Diakonen geleiteten Partikularkirchen, über deren Abgrenzung Hus allerdings nicht weiter reflektiert hat. In der spezifischen Schätzung des Priester-

standes ist unverkennbar ein unüberwundener Rest der
tholischen Anschauung vorhanden. Derselbe ist aber nu
notwendige Folge davon, dafs Hus' Anschauung vom W
des Heils und seiner Aneignung an den Einzelnen die
tholische geblieben ist. Nicht schon die Erkenntnis von
unverrückbaren Gültigkeit des „evangelischen" Lebensid
sondern erst das erneute Verständnis des Evangeliums
der sicheren Gnade in Christus konnte zur völligen Ü
windung des katholischen Kirchenbegriffes führen.

[Fortsetzung und Schlufs im nächsten Hefte.]

Das Württembergische Konkordat von 1857.

Von

Dr. **Bunz.**

II.[1]

Art. I[2].

Besetzung des bischöflichen Stuhls und Domkapitels.

Diese soll nach dem Wortlaut der beiden Breven vom 22. März 1828 vorgenommen werden. Dort heifst es, dafs zum Bischof nur ein solcher gewählt werden soll, von welchem das Domkapitel weifs, dafs er dem Könige nicht „minus gratus“ sei. Das Gleiche gilt von den Domkapitularen.

Damit war das Fundationsinstrument vom 14. Mai 1828 aufgehoben. Es kann also nach dem Konkordat jeder Ausländer gewählt werden, wenn man nur weifs, dafs er dem König nicht unangenehm ist. Nun könnte ja die Regierung die Bestimmungen des Fundationsinstruments und der ebenfalls durch die Konvention aufgehobenen Verordnungen vom 4. Mai 1828 und 30. Januar 1830 dadurch aufrecht erhalten, dafs sie jeden Kandidaten, welcher nicht die dort verlangten Eigenschaften besitzt, als minus gratus bezeichnet, allein, wenn dies, warum dann diese Verordnungen aufheben? Würde die Kurie von der Regierung nicht das Gleiche gefordert haben, wie bei

1) Vgl. oben S. 188 ff.

2) Zur leichteren Unterscheidung für den Leser bezeichnen wir die Artikel der Konvention von 1857 mit römischen, die des Gesetzes von 1862 mit deutschen Ziffern.

Art. IV, a, Bischöfliche Instruktion, und dann der gleiche Konflikt ausbrechen, auf den bei genanntem Artikel wird hingewiesen werden? Ja Kardinal Reisach erklärte während der Unterhandlungen ausdrücklich, das Recht, alle Personen bis auf eine, beziehungsweise auf zwei zu streichen und somit die Vorlage einer neuen Liste zu veranlassen, werde die Kurie der Regierung nie zugestehen. Also blieb die Beurteilung, ob die Person minus grata sei, zuletzt bei Rom. Wollte die Regierung es sich nicht gefallen lassen, so war der Konflikt da.

Dagegen verlangt das Gesetz ausdrücklich (Art. 4, Abs. 2), dafs es bei den Bestimmungen des Fundationsinstruments bleibe.

Art. II.
Bischöflicher Eid.

Der Eid, wie ihn der Bischof dem Könige zu schwören hat, enthielt vor der Konvention noch den Gehorsam gegen die Staatsgesetze, in der Eidesformel der Konvention ist dies weggelassen und nur obedientia et fidelitas Regiae Majestati et successoribus Suis gesetzt. Dagegen ist eingeschaltet sicut decet Episcopum. Wie dieser Beisatz ausgelegt werden kann, ist einleuchtend. Wer nur an Röm. 13, 1 u. dgl. denkt, wird unbefangen übersetzen: Wie es jedem Christen zukommt, so vor allem einem Bischof, der Obrigkeit treu und gehorsam zu sein, wer aber das kanonische Recht und die Geschichte kennt, der weifs, dafs der Satz eine Einschränkung enthält und bei jedem etwaigen Ungehorsam der Bischof sich darauf berufen kann: sicut decet Episcopum.

Wie von 1862 an der Eid lautet, konnte der Verfasser nicht erfahren, aber da die Konvention ja förmlich aufgehoben wurde, so mufste mit ihr auch der Eid fallen und da Art. 4 des Gesetzes bei der Bischofswahl ausdrücklich das Fundationsinstrument als Norm aufstellt, so ist es ja nicht anders möglich, als dafs auch der dort vorgeschriebene Eid, wie er vor der Konvention bestand, jetzt giltig ist, ebenso wie in Baden.

Art. III
handelt von der Dotation des Bistums.

Art. IV.

Pro regimine Dioecesis Episcopo ea jura omnia exercere liberum erit, quae in vim pastoralis Ejus ministerii sive ex declaratione sive ex dispositione sacrorum Canonum juxta praesentem et a Sancta sede adprobatam Ecclesiae disciplinam Ipsi competunt ac praesertim:

Damit ist die Herrschaft des kanonischen Rechts im Prinzip vollständig festgestellt. Was ist die Diöcese Rottenburg? Integrum Regnum Württembergense antwortet die Bulle Provida solersque. Dafs dies ernst gemeint ist, beweist ja das kanonische Recht, Tridentinum und Catechismus Romanus, und so viele Aussprüche der Päpste und Kirchenrechtslehrer, jüngst noch so klar und unzweideutig der Brief Pius IX. an Kaiser Wilhelm vom 7. August 1873, in welchem der Papst unbedingt behauptet: „Jeder, welcher die Taufe empfangen hat, gehört in irgendeiner Beziehung oder auf irgendeine Weise, welche hier näher darzulegen nicht der Ort ist, gehört, sage ich, dem Papste an.“ Nirgends ist im Konkordat gesagt, dafs sich die Rechte des Bischofs nur auf die gläubigen Katholiken, nicht auch auf die Ketzer beziehen. Das ist stillschweigende Voraussetzung, wird der Verteidiger desselben entgegnen. Wenn dies der Fall wäre, warum es dann nicht klar und deutlich in der Konvention aussprechen? Wird die Kurie je eine solche reservatio mentalis anerkennen? Ja ist eine solche nur möglich gegenüber einem klar ausgesprochenen gegenteiligen Grundsatz? Allein davon abgesehen, genügt, dafs der Bischof im katholischen Teil der Diöcese diese Rechte vorderhand ausübt. Ändern sich die Verhältnisse, so kann er sich auf die Konvention stützen, wenn er auch an die Ketzer seine Rechte geltend macht oder vor der Hand dann einmal an das Eigentum, welches Ketzer widerrechtlich im Besitz haben, z. B. Kirchen, welche schon vor der Reformation standen, oder auch an solche, welche von Ketzern erbaut wurden, da ja diese kein Recht haben,

eigene Kirchen zu besitzen. Die Verfassung spricht in § 78 von „inneren Angelegenheiten" der Kirche und von Rechten des Bischofs „in dieser Hinsicht". Die Konvention weiß von inneren Angelegenheiten nichts, ebenso wenig als die Kurie. Die Auslegung der Konvention liegt bei der Kurie, denn diese allein kann doch nur entscheiden, was die gegenwärtig geltende Disziplin der Kirche ist und nicht irgendeine Regierung. Die oberrheinischen Regierungen publizierten den gleichen Anspruch in der Bulle Ad Dominici gregis custodiam gar nicht. Der Beisatz in der bischöflichen Instruktion, dafs der Bischof niemals solche Canones erneuern werde, welche wegen Verschiedenheit der zeitlichen und örtlichen Verhältnisse nach der gegenwärtig geltenden und vom apostolischen Stuhl gutgeheifsenen Disziplin der Kirche aufser Übung gekommen sind, besagt nichts anderes, als dafs dem Bischof nicht das Recht zusteht, was ja nach kanonischem Recht ganz selbstverständlich ist. Es bleibt bei der „gegenwärtig vom heiligen Stuhl gutgeheifsenen Disziplin".

Zu einer Konvention, sollte man glauben, gehöre, dafs die einzelnen Rechte genau bestimmt werden. Das ist nur dem Staat gegenüber der Fall. Dieser ist gebunden, die Kurie nicht. Sollte z. B. der Staat einmal, gestützt auf das landesherrliche Patronatrecht der früheren Rechtspraxis, behaupten wollen, die Besetzung der Pfründen sei keine innere Angelegenheit der Kirche, so steht die nähere Bestimmung Art. IV, a entgegen, dafs der Bischof alle Pfründen verleihen dürfe, mit Ausnahme von jenen, welche einem rechtmäfsig erworbenen Patronatrecht unterliegen. Für die Kurie aber gilt einfach: ea jura omnia exercere, quae in vim pastoralis Ejus ministerii Ipsi competunt und fortgefahren wird nicht: quae sunt oder inquam u. dgl. sondern ac praesertim, so dafs die nachbenannten Rechte nur beispielsweise genannt und besonders hervorgehoben sind. Die Ausübung ist durchaus nicht auf die genannten Rechte beschränkt, sondern es können jederzeit noch mehr Rechte eingefügt werden, sobald die Kurie nachweisen kann, dafs sie dieselben dem Bischof zuteilt. Es können alle Kirchengesetze durchgeführt

werden, selbst gegen Ketzer, und dies ist ja dadurch vorgesehen, daſs die Sistierung der letzteren jedesmal durch die Quinquinalfakultäten nur auf fünf Jahre erlaubt wird in der Hoffnung, daſs bis dorthin die protestantischen Gegenden kein „Missionsgebiet" mehr seien, „wo die Ketzerei straflos wuchert und die Inquisition ihre Thätigkeit nicht entfalten kann".

Das Gesetz von 1862 schneidet den Anspruch an alle Christen schon dadurch ab, daſs es ausdrücklich nur gegeben ist zur „Regelung des Verhältnisses der Staatsgewalt zur katholischen Kirche". Ferner sind die Rechte, welche der Bischof ausüben darf, genau bestimmt und wird nirgends im allgemeinen von denselben gesprochen.

Das landesherrliche Placet wird in Art. IV der Konvention selbst gar nicht erwähnt, während es die Verfassung in § 72, Abs. 2 ausdrücklich beansprucht. Durch Art. VI ist aber dasselbe eigentlich aufgehoben. Dort ist dem Staat gegenüber eine sehr präcise Fassung gewählt, daſs „alle Belehrungen und Erlasse des Bischofs, die Aktenstücke der Diöcesansynode, des Provinzialkonzils und des h. Stuhls selbst, die von kirchlichen Angelegenheiten handeln, ohne vorgängige Einsicht und Genehmigung der königl. Regierung veröffentlicht werden". Dies ist der Wortlaut der Konvention. Nur die bischöfliche Instruktion zu Art. IV spricht, eigentlich wie um den Absprung nicht zu groſs zu machen und den Verteidigern der Konvention eine Handhabe zu geben, davon, daſs der Bischof bei einem Generale oder einer Verordnung von gröſserer Bedeutung gleichzeitig ein Exemplar derselben der königl. Regierung mitteilen werde. Über die „gröſsere Bedeutung" hat natürlich der Bischof zu entscheiden. Oder was könnte es der Regierung helfen, wenn ihr nachträglich eine Verordnung zur Kenntnis käme und sie würde dem Bischof zu wissen thun, diese sei von gröſserer Bedeutung, hätte ihr also mitgeteilt werden sollen? Der Bischof wird antworten, er halte die Verordnung nicht für eine von „gröſserer Bedeutung". Aber auch eine Mitteilung hat ja bei gleichzeitiger Veröffentlichung nur den Wert einer Höflichkeit. Wichtiger ist die weitere In-

struktion, welche sich auf solche Anordnungen bezieht, die sich nicht innerhalb der rechtlichen Zuständigkeit der Kirche allein halten, sondern sich zugleich auf Gegenstände erstrecken, welche in dem Gebiet der Staatsgewalt liegen. Über diese soll der Bischof sich vor deren Veröffentlichung mit der Regierung „ins Einvernehmen setzen“. Päpstliche Erlasse dieser Art sind aber ausgeschlossen und nur bischöfliche ausdrücklich genannt.

Damit ist die Bestimmung der Verordnung vom 1. März 1853 aufgehoben, dafs solche Erlasse „der Genehmigung des Staats“ unterliegen. Auch sagt die Verordnung: „was nicht in dem eigentümlichen Wirkungskreis der Kirche liegt“ und verlangt, dafs alle Erlasse gleichzeitig der königl. Regierung vorzulegen sind. Wo wird die Kirche zugeben, dafs sich etwas nicht innerhalb ihrer rechtlichen Zuständigkeit allein halte? Wer entscheidet darüber, welche Erlasse unter die letztere Kategorie gehören? Der Bischof verbietet z. B. den Gläubigen den Umgang mit Ketzern. Er hält diesen Erlafs für einen von geringer Bedeutung und macht der Regierung keine Mitteilung. Diese erfährt später davon. Auf Vorhalt antwortet der Bischof, nicht blofs sei der Erlafs nicht von gröfserer Bedeutung, sondern es gehöre ganz in die rechtliche Zuständigkeit der Kirche zu entscheiden, mit wem der gläubige Katholik umgehen dürfe, und durchaus nicht in die des Staats. Aber abgesehen davon, fragen wir: Was soll es heifsen „ins Einvernehmen setzen“, wenn die „Genehmigung“ ausdrücklich aufgehoben ist. Wenn ein Einvernehmen eben nicht zustande kommt, was dann? Dann wäre es nur ein Gewalt- und kein Rechtsakt auf Grund der Konvention, wenn der Staat die Veröffentlichung hindern wollte. Der Bischof hat nach seiner Instruktion gehandelt. Er setzte sich ins Einvernehmen mit der Regierung. Eine Vereinigung kam nicht zustande. Das ist nicht seine Schuld. Jetzt tritt der eben genannte Art. VI in sein Recht und der Bischof geht auf Grund desselben mit der Veröffentlichung vor. War schon inbetreff der Kognition über die gröfsere Bedeutung der Erlasse und über die Grenzen der rechtlichen Zuständigkeit der Kirche

ein Konflikt so leicht möglich, so mufs er hier notwendig stattfinden, wenn der Staat nicht einfach alle hirtenamtlichen Anordnungen nach den Kirchengesetzen gutheifsen will.

Es ist nun leicht zu erkennen, ob es richtig ist, wenn Rümelin (S. 218) zuversichtlich sagt: „Der Bischof hat von allen allgemeinen Anordnungen und wichtigeren Spezialverfügungen, auch wenn sie die inneren Angelegenheiten der Kirche betreffen, der Regierung gleichzeitige Mitteilung zu machen, bei allen Anordnungen in gemischten Angelegenheiten sich des vorgängigen Einverständnisses der Regierung zu versichern."

Immer wieder mufs die Frage aufgestellt werden: Wenn dies der Sinn der Konvention sein soll, wo steht im Text derselben etwas davon und warum drückt sich auch der Wortlaut der bischöflichen Instruktion nicht also aus, sondern vielmehr in einer Weise, welche gerade diese Erklärung abweist?

Dagegen spricht sich das Gesetz bestimmt aus. Es verlangt einmal gleichzeitige Mitteilung aller Verordnungen des Bischofs, so dafs die Regierung sich vergewissern kann, ob dieselben blofs innere Angelegenheiten betreffen. Dann aber sagt Art. 1 ausdrücklich, gemischte Erlasse „unterliegen der Genehmigung des Staats". Dies ist doch ein grofser Unterschied von dem blofsen: „Der Bischof wird sich ins Einvernehmen setzen". Es ist auch die Wendung „Anordnungen, wodurch die Diöcesanen zu etwas verbunden werden sollen, was nicht ganz in dem eigentümlichen Wirkungskreis der Kirche liegt, sowie auch sonstige Erlasse, welche in staatliche oder bürgerliche Verhältnisse eingreifen" viel bestimmter, als die in der bischöflichen Instruktion zu Art. IV der Konvention.

Zudem hat die Kammer mit 60 gegen 19 Stimmen bei Art. 1 „die Voraussetzung ausgesprochen, dafs die Staatsbehörde zu entscheiden habe, ob die Verfügungen der kirchlichen Behörde Gegenstände dieser oder jener Natur (d. h. gemischter oder rein kirchlicher Natur) betreffen". Weiter unterwirft das Gesetz denselben Bestimmungen „die auf Diöcesan- und Provinzialsynoden gefafsten Beschlüsse,

ebenso die päpstlichen Bullen, Breven und sonstigen Erlasse". Überhaupt ist Art. 1 des Gesetzes in seinem Abs. 1 die wörtliche Wiederholung von § 2 der königl. Verordnung von 1853 und in seinem Abs. 2 dem Sinn nach die von § 3 derselben Verordnung.

Im Verlauf werden nun in Art. IV der Konvention einzelne Rechte besonders, aber nicht ausschliefslich namhaft gemacht, welche unter dem ac praesertim angeführt werden:

„a) alle Pfründen zu verleihen mit Ausnahme von jenen, welche einem rechtmäfsig erworbenen Patronatsrechte unterliegen."

Die Pfründenausscheidung geschah durch eine Verständigung der Regierung mit dem Bischof, welche am 14. April 1857 vom päpstlichen Stuhle bestätigt wurde, wonach 178 Pfründen und 22 je im zweiten oder dritten Jahr der bischöflichen Kollatur angehören, 318 Pfründen aber mit fünf alternierenden dem königlichen Patronat, drei durch ein Vorschlagsrecht beschränkt. Somit darf man wohl annehmen, dafs der päpstliche Stuhl das rechtmäfsig erworbene Patronatsrecht nicht bestreiten kann. Allein gerade deshalb ist auch hier die Fassung des Wortlauts charakteristisch. Im Gesetz heifst es: „Das Ernennungsrecht des Staates zu katholischen Kirchenstellen ist, soweit es nicht auf besonderen Rechtstiteln, wie namentlich dem Patronat beruht, aufgehoben." Es ist hier also das Patronat, wo es besteht, als rechtmäfsig erworben eo ipso festgestellt (Art. 2). In der Konvention ist immer noch eine Hinterthüre offen gelassen, dafs möglicherweise auch die rechtmäfsige Erwerbung eines Patronats angezweifelt werden kann. So hat König Friedrich gleich in der ersten Zeit seiner Regierung das landesherrliche Patronatrecht „als Emanation der Landeshoheit" durchgeführt und damit nicht blofs das geistliche, sondern auch das Patronat-Recht der Gemeinden und Stiftungen aufgehoben. Könnte nicht eines Tages, wenn die Zeiten günstig sind, die Rechtmäfsigkeit dieser Erwerbung beanstandet und dem Bischof zugeteilt werden wollen? Die Konvention schützt davor nicht, wohl aber das Gesetz, wenn

es sagt: „Die vormaligen Patronatsrechte der Gemeinden und Stiftungen bleiben mit dem Patronat der Krone vereinigt" (Art. 2). Ebenso behält dasselbe die Anstellung der Geistlichen beim Militär und an öffentlichen Anstalten ausdrücklich dem Staate vor.

Die bischöfliche Instruktion zu dieser Pfründenbesetzung lautet: „Der Bischof wird kirchliche Pfründen niemals an Geistliche verleihen, welche aus erheblichen und auf Thatsachen gestützten Gründen der königl. Regierung in rein bürgerlicher oder politischer Hinsicht mifsfällig sind." Das Gesetz ordnet an (Art. 4): „Die Kirchenämter, welche nicht von der Staatsregierung selbst abhängen, können nur an solche verliehen werden, welche nicht von der Staatsregierung unter Anführung von Thatsachen als ihr in bürgerlicher oder politischer Beziehung mifsfällig erklärt werden." Diese beiden Fassungen scheinen, oberflächlich betrachtet, ganz mit einander übereinzustimmen. Auch Rümelin nimmt dies an, wenn er (S. 217) ruhig sagt: „Auf die Besetzung der geistlichen Stellen übt die Regierung nicht nur durch den Umfang ihres Patronats den überwiegenden Einflufs aus, sondern hat überdies das Recht, von allen bischöflichen und im Privatpatronat stehenden Stellen die ihr aus staatlichen Gesichtspunkten mifsfälligen Personen auszuschliefsen." Wieder die Frage: Wenn es so zu verstehen ist, warum steht es nicht im Text der Konvention und warum ist es auch in der bischöflichen Instruktion nicht mit den gleichen klaren Worten ausgesprochen? Da hat der Abgeordnete Probst es doch anders verstanden, wenn er als Berichterstatter der Minderheit bei der ständischen Beratung zwischen den beiden Bestimmungen einen „himmelweiten Unterschied" fand. Das Wort „erheblich" ist ganz geschickt in die Konvention aufgenommen. Wer hat zu entscheiden, ob die Thatsachen erheblich sind? Doch niemand anders als der Bischof, wenn es einmal heifst: „Der Bischof wird kirchliche Pfründen niemals verleihen" u. s. w. Weiter aber mufs ja die Regierung die Gründe vorlegen und würde dies nicht thun, wenn sie dieselben nicht für erheblich erklärte. Soll also

nachträglich über die Erheblichkeit entschieden werden, so kann dies nur der Bischof thun.

Es machte sich doch sonderbar, wenn die Regierung käme und sagen würde: Gegen diesen Kandidaten habe ich diese Thatsache als Hindernis seiner Anstellung anzuführen, aber sie ist nicht erheblich, oder: Ich habe diese anzuführen und die ist erheblich. So bleibt das Einspruchsrecht des Staates illusorisch oder wenigstens ganz und gar von dem guten Willen des Bischofs abhängig. Erklärt er eine Thatsache für nicht erheblich, so steht er ganz auf dem Rechtsboden der Konvention, und will dies der Staat nicht gelten lassen, so ist der Konflikt da. Nach Art. 4 des Gesetzes aber hat die Staatsregierung die Entscheidung, und kann sie Thatsachen anführen, welche ihr den Kandidaten mifsfällig machen, so darf er nicht angestellt werden, ob nun der Bischof damit übereinstimmt oder nicht. Dies wurde auch bei der Verhandlung vom Ministertische aus aufs bestimmteste erklärt.

„b) Seinen Generalvikar, die aufserordentlichen Mitglieder des Ordinariats, sowie die Landdekane zu erwählen, zu ernennen, beziehungsweise zu bestätigen (vel confirmare)."

Hier erscheint die Fassung der bischöflichen Instruktion mehr der Staatsregierung entgegenkommend: „Männer, von denen er weifs, dafs sie der königl. Regierung in bürgerlicher und politischer Hinsicht nicht unangenehm sind." Hier kann also die Staatsregierung verlangen, dafs solche nicht gewählt werden, sobald sie ihre Mifsbilligung ausspricht. Lehrreich ist dann aber die Instruktion wegen der Landdekane, auch für die Erklärung des „Ins-Einvernehmensetzen". Nämlich auch über ihre Wahl soll der Bischof sich mit der Regierung ins Einvernehmen setzen. Wird aber eine Verständigung nicht erzielt, so läfst nicht etwa der Bischof die Wahl des Kandidaten fallen, sondern er bestätigt ihn getrost ohne Rücksicht auf die Regierung. Nur mafst sich der Bischof nicht auch noch das Recht an, den Staat zu zwingen, dafs er dem mifsliebigen Kandidaten auch noch die staatlichen Verrichtungen des Dekans über-

tragen mufs, sondern er erlaubt, dieselben dann einem andern Geistlichen zu übertragen.

Das Gesetz hat hier keine besonderen Bestimmungen, weil ihm diejenigen über die Anstellung im allgemeinen genügen. Zu dem oben genannten kommen nämlich noch in Art. 3 folgende: „Die Zulassung zu einem Kirchenamte ist durch den Besitz des württembergischen Staatsbürgerrechts, sowie durch den Nachweis einer vom Staat für entsprechend erkannten wissenschaftlichen Vorbildung bedingt.“ Die Konvention hat eine ähnliche Bestimmung gar nicht. Zwar könnte der Verteidiger vielleicht sagen wollen, die erstere Bedingung, den Besitz des Staatsbürgerrechts, könne die Regierung fordern auf Grund von Art. IV, a Bisch. Instr., wenn sie den Mangel desselben als mifsliebige Thatsache bezeichne. Ob sie aber der Bischof für eine erhebliche gelten liefse, wäre die Frage. Auf die zweite Forderung des Gesetzes hat die Konvention vollständig verzichtet, wenn sie als weiteres Recht ac praesertim anführt

„c) die Prüfungen für die Aufnahme in das Seminarium und für die Zulassung zu Seelsorgerstellen anzuordnen, auszuschreiben und zu leiten.“

Es wird die Fakultät in Tübingen unter Aufsicht des Staats zwar immer noch eine Prüfung abhalten können, dies ist wenigstens nicht verboten; aber der Bischof hat darauf keine Rücksicht zu nehmen. Er kann solche Kandidaten zulassen, welche die Fakultätsprüfung nicht gemacht haben, ja er kann solche, die sich derselben unterzogen, geradezu ausschliefsen. Die königl. Regierung hingegen verpflichtet sich, nach der königl. Erklärung zu Art. IV, a, auf dem königl. Patronat keinen Geistlichen anzustellen, welcher nicht den bischöflichen Pfarrkonkurs mit Erfolg bestanden. Rümelin begründet diese Preisgebung (S. 231) mit folgendem Satz: „Oder wenn der Staat über die Vornahme der Prüfungen für die Aufnahme in das Priesterseminar und für die Zulassung der Seelsorge einseitige Anordnungen erlassen wollte, wie könnte er erwirken, dafs der Bischof die ihm hierbei übrig gelassenen Funktionen wirklich ausübe, die so Geprüften zu Priestern weihe und zur Seelsorge er-

mächtige?“ Daneben heifst es (S. 218): „Auf die Bildung der Geistlichen übt die Regierung durch die von ihr unterhaltenen Konvikte und die in dem Organismus der Landesuniversität verbleibende theologische Fakultät einen sehr ausgedehnten Einflufs aus.“ Wir werden bei Art. VIII und IX wieder Gelegenheit haben, auf letzteren Satz zurückzukommen, und beschränken uns hier auf die Frage, ob man sich so volltönend vernehmen lassen darf, wenn der Staat gerade darauf verzichtet hat, die Bildung in den Konvikten und auf der Landesuniversität nur auch zu sichern. Der künftige Geistliche hat ja gar nicht nötig, auf der Landesuniversität sich seine Bildung zu holen. Es kann nicht blofs aus jedem tridentinischen Seminar in Deutschland, sondern aus einem Jesuitenkollegium zu Rom oder Spanien ein Kandidat kommen, der Bischof nimmt ihn zur Prüfung an, erklärt ihn für befähigt und weiht ihn zum Priester. Rümelin's Behauptung (S. 231) ist als Obersatz freilich richtig, allein kann und soll daraus nur der Schlufs gezogen werden: Also darf der Staat keinerlei Garantie für sich beanspruchen bei der Prüfung? Selbst die Übereinkunft mit dem Bischof von 1854 verlangt in Art. II, dafs der Bischof nur solche Kandidaten zur Aufnahmeprüfung in das Priesterseminar zulassen dürfe, welche von der theologischen Fakultät in Tübingen Zeugnisse über die mit Erfolg bestandene akademische Schlufsprüfung beibringen. Ist dann aber auch auf die Bildung bei der Landesuniversität der Einflufs des Staats so „sehr ausgedehnt“, wenn der Kandidat nicht einmal von dieser Universität geprüft zu werden braucht? Ja klingt es nicht wie eine Ironie, um Späteres zum voraus anzudeuten, wenn gerade die theologische Fakultät, wie nachher gezeigt wird, durch die Konvention ganz dem Bischof unterstellt wird?

Was das Gesetz fordert in Art. 3, ist oben (S. 405) gesagt. Es ist nur noch darauf hinzuweisen, dafs diese Forderung in praxi erfüllt wird nicht blofs nach der Verordnung von 1853, wonach (§ 8) die bischöfliche Behörde die Prüfung für das Priesterseminar anzuordnen und zu leiten hat, der aber ein landesherrlicher Kommissär bei-

wohnen soll, sondern eigentlich nach der von den Bischöfen so sehr verabscheuten Verordnung von 1830, nach der (§ 27) eine von den Staats- und bischöflichen Behörden gemeinschaftlich vorzunehmende Prüfung der Aufnahme ins Priesterseminar vorauszugehen hat. Auf Grund des Gesetzes erfolgt jetzt eine gründliche Prüfung durch die theologische Fakultät in Tübingen, also durch die staatliche Behörde, welche Prüfung der Bischof durch Absendung eines Kommissärs als gültig für Aufnahme ins Priesterseminar betrachtet.

In der bischöflichen Instruktion tritt nun hier zum erstenmal der einem selbständigen Staate gegenüber so gnädige Ausdruck auf Sancta Sedes permittit (die übliche Kirchensprache!), wenn er auch formell gegenüber dem Bischof gebraucht wird. Denn wem erlaubt er's? Hat etwa der Bischof das Verlangen gestellt? Nein der Staat. Welches grofsartige Zugeständnis erlaubt der h. Stuhl? „Dafs zur Erlangung von Pfarreien u. s. w. ein allgemeiner Konkurs gehalten werde, in der Weise, welche der Bischof nach den ihm vom h. Stuhl zu erteilenden speziellen Vollmachten und Anweisungen vorschreiben wird.“ (!)

„d) Den Klerikern die h. Weihen zu erteilen, nicht nur auf die bestehenden kanonischen, sondern auch auf den von ihm selbst anzuweisenden Tischtitel hin.“

Der Tischtitel wurde von jeher aus kirchlichen Mitteln, dem Interkalarfond, verabreicht, aber von dem Landesherrn verliehen. Darauf wurde schon in der Übereinkunft mit dem Bischof von 1854 verzichtet. Auch das Gesetz von 1862 veränderte daran nichts.

„e) Nach den kanonischen Vorschriften alles das anzuordnen, was den Gottesdienst, die kirchlichen Feierlichkeiten und diejenigen Religionsübungen betrifft, welche die Aufweckung und Befestigung des frommen Sinnes der Gläubigen zum Zwecke haben.“

Wenn der Bischof öffentliche Prozessionen abhalten will, ebenso Missionen an vorwiegend protestantischen, ja nach der Voraussetzung des kanonischen Rechts an ganz protestantischen Orten, so ist ihm damit das Recht dazu eingeräumt.

Will dies die Regierung nicht dulden, so ist wieder der Konflikt da.

Man sollte meinen, diese Bestimmung gehöre so sehr zu den inneren Angelegenheiten der Kirche, dafs sich die Konvention damit gar nicht zu beschäftigen hätte. Allein ist wohl diese Bestimmung deshalb in die Konvention aufgenommen, damit den Katholiken das Recht gesichert ist, innerhalb ihrer Kirchen Gottesdienste, kirchliche Feierlichkeiten, Religionsübungen ungestört ausüben zu dürfen?

Dieses Recht beruht schon auf dem (freilich von der Kurie nicht anerkannten) westfälischen Frieden und dem Reichsdeputationshauptschlufs von 1803. Vielleicht hat die damalige Staatsverwaltung diesen Punkt harmlos also hingenommen, wie so manches in der Konvention. Allein die Regierung hat damit das Recht erteilt, auch alles was in dieser Beziehung zur Propaganda gehört, anzuordnen, denn der Bischof ist ja zugleich der Missionsobere für die Diöcese Rottenburg eben gegenüber den zu ihr gehörigen Ketzern.

Das Gesetz hat darüber keine Bestimmung, eben weil es die in lit. e genannten Punkte nur für die katholischen Angehörigen als gültig anerkennt und nicht gegenüber den Ketzern, weil also diese innere Angelegenheit nicht zum „Verhältnis der Staatsgewalt zur katholischen Kirche" gehört. Damit ist aber nicht gesagt, dafs die Gesetzgebung dem Bischof die Rechte einräume, welche aus dem Art. IV, e der Konvention abgeleitet werden konnten, denn das Gesetz spricht nur von der „katholischen Kirche" und Art. 1 beschränkt überdies alle Erlasse in die Grenze staatlicher Genehmigung.

„f) Diöcesansynoden einzuberufen und abzuhalten, sowie die Provinzialkonzilien zu besuchen."

Dieselbe Befugnis hat der Bischof auch nach dem Gesetz, nur mit dem wesentlichen Unterschied, dafs nach Art. 1 ihre Beschlüsse der Kontrolle der Regierung unterliegen (S. 401).

„g) In seinem Kirchensprengel vom h. Stuhl genehmigte Orden oder Kongregationen beiderlei Geschlechts einzuführen,

collatis tamen quolibet in casu cum Regio Gubernio consiliis, im deutschen Text: wird sich in jedem einzelnen Falle mit der königl. Regierung ins Einvernehmen setzen.

Die Regierung hat in den Motiven zu dem Gesetzesentwurf inbetreff der Konvention bemerkt, sie habe sich unzweideutig dahin ausgesprochen, daſs sie jene Worte im Sinne der Notwendigkeit einer Zustimmung der Regierung auffaſste, ohne vonseiten der Kurie einen Widerspruch dagegen erfahren zu haben. Rümelin behauptet dementsprechend, die Errichtung geistlicher Orden und Kongregationen sei in jedem einzelnen Fall von der Zustimmung der Regierung abhängig (S. 218).

Wieder ist die Frage da: Wenn es so gemeint war, warum nicht diese Bestimmung klar und präcis in die Konvention aufnehmen? Warum denn in einem Vertrag dieser schwankende Ausdruck? Collatis consiliis kann auch bloſs „Beratung pflegen" heiſsen. Aber auch für die Bedeutung „ins Einvernehmen setzen" haben wir ja oben Art. IV, b), Bischöf. Instr. eine Auslegung (s. S. 400 u. 404). Im allerbesten Falle ist der Ausdruck so gefaſst, als ob er gerade einen Konflikt herbeizurufen bestimmt wäre.

Das Gesetz faſst diese Frage ganz anders an, wenn es heiſst (Art. 15): „Geistliche Orden und Kongregationen können vom Bischof nur mit ausdrücklicher Genehmigung der Staatsregierung eingeführt werden, welche auch erforderlich ist, so oft ein im Lande schon zugelassener Orden eine neue Niederlassung gründen will. Die Staatsregierung ist jedoch keineswegs befugt, ohne besondere Ermächtigung durch Gesetz den Jesuitenorden oder ihm verwandte Orden und Kongregationen im Lande zuzulassen. Die Genehmigung ist jederzeit widerruflich." Selbst vorausgesetzt, jenes „collatis consiliis" sei genau dasselbe wie das deutsche „ausdrückliche Genehmigung der Staatsregierung" im Gesetz, was übrigens kein Philologe zustande bringen wird, so sieht doch jeder oberflächliche Beobachter den „himmelweiten Unterschied" in den Bestimmungen des Gesetzes, wozu noch Art. 16 gehört: „Die Gelübde der Ordensmitglieder werden von der Staatsregierung

Will d[illegible] [illegible] behandelt." Zudem hat die Reg[illegible]
Konflikt d[illegible] [illegible] weitgehende Grundsätze [illegible]
Man [illegible] [illegible]weiten Unterschied inbetreff
den inner[illegible] [illegible] erst hingewiesen zu werden.
vention d[illegible] [illegible] die vom Bischof sanktioni[illegible]
wohl die[illegible] [illegible] 1855 zugelassenen Ordens [illegible]
nommen, [illegible] des St. Vincenz von Paula in [illegible]
innerhal[illegible] [illegible]de der barmherzigen Schwest[illegible]
lichkeiten, [illegible] verbindliche, sondern ein[illegible]
Dieses [illegible] Weiter sagt § 32: „[illegible]
der Kuri[illegible] [illegible] ihr Vermögen zum Vorteil [illegible]
dem Reich[illegible] [illegible]ichten." § 33: „Die eingebracht
die damali[illegible] [illegible] von 1500 fl. nicht überste[illegible]
hingenommen [illegible] Ordensschwester zurückgegeben
die Regierun[illegible] [illegible] nur das Recht, während ihr[illegible]
in dieser R[illegible] [illegible] davon zu genießen." Beim T[illegible]
denn der Bisch[illegible] [illegible] die Mitgift dem Orden zu. In de[illegible]
Diöcese Rotten[illegible] [illegible] Gesetz werden gerade diese 185[illegible]
Ketzern. [illegible] auch ferner als maßgebend e[illegible]

Das Gese[illegible] [illegible]mierungen des Ordenslebens das
es die in lit. [illegible] Menschen außerhalb der bürger-
Angehörigen [illegible] [illegible] den Verzicht auf alles da-
Ketzern, weil [illegible] Staat und Gesellschaft nicht be-
„Verhältnis [illegible] [illegible]wesen greift in das bürgerliche
hört. Damit [illegible] [illegible] eine kirchliche Einrichtung
dem Bischof [illegible] [illegible] die Genehmigung vorbehalten
der Konvention [illegible] welche die Motive zum Gesetz
spricht nur [illegible] [illegible] daß einmal der Zweck und die
schränkt über[illegible] [illegible] bekannt sein muß, ebenso
nehmigung. [illegible] in welcher der Orden sich
„f) Diöc[illegible] [illegible] Einsprache erhebt. Ferner müßte
die Provinz[illegible] [illegible] Staatsgesetzen unterwerfen
Dieselb[illegible] [illegible], Bürgerrecht, Kriegsdienst, Amor-
setz, nur [illegible] der Polizeiorgane u. dgl.
Art. 1 ihr[illegible]
liegen (S. 4[illegible]

„g) In [illegible] Art. V.

Orden oder [illegible] Artikels ist das allgemeine Prinzip
[illegible] das Gesetz steht, „daß kirch-

Rechtsfälle, welche den Glauben, die Sakramente, die geistlichen Verrichtungen und die mit dem geistlichen Amte verbundenen Pflichten und Rechte betreffen", vor den Gerichtshof des Bischofs gehören. Dann heifst es weiter: Somit wird derselbe auch über Ehesachen entscheiden, jedoch bleibt das Urteil über die bürgerlichen Wirkungen der Ehe dem weltlichen Gerichte überlassen."

Fassen wir zunächst diese Ehegesetzgebung ins Auge, so ist damit der bisher bestandene Unterschied zwischen den altwürttembergischen und österreichischen Landesteilen aufgehoben, wie das Gleiche auch das Gesetz von 1862 thut (Art. 8). In letzteren stand die Ehegerichtsbarkeit nach josefinischem Recht den bürgerlichen Gerichten zu. Allein die Konvention stellt die Ehegesetzgebung ganz unter die Kirchengesetze und die Bestimmungen des Konzils von Trient mit alleiniger Ausnahme der „bürgerlichen Wirkungen der Ehe". Das Gesetz aber sagt Art. 8: „Die katholischen Einwohner derjenigen Landesteile, in welchen bis jetzt noch die ehemalige vorderösterreichische Ehegesetzgebung gegolten hat, sind in Zukunft in Ehesachen dem gemeinen Rechte der katholischen Kirche und der bischöflichen Gerichtsbarkeit unter den gleichen Bestimmungen, wie die übrigen katholischen Staatsangehörigen unterworfen." Hiermit gelten auch hier die gleichen Bestimmungen, wie hinsichtlich der übrigen Disziplinargewalt des Bischofs, wie später (S. 416 ff.) zu besprechen. Weiter kommt dem Bischof hinsichtlich der bürgerlich getrauten Ehen keine Gerichtsbarkeit zu, ebenso bei gemischten Ehen. Die Entscheidung liegt (oder lag) nun nach dem Gesetz in den Händen des protestantischen Ehegerichts, welches jedoch „mit geeigneter Berücksichtigung der religiösen Grundsätze des katholischen Teils" zu erkennen hat. Ferner gehört dazu, was in Art. 9 ausdrücklich ausgesprochen ist: „Bei kirchlich getrauten Ehen zwischen zwei Katholiken sind in denjenigen Fällen, in welchen die Gültigkeit oder Ungültigkeit der Ehe nach einem von dem kirchlichen Gesetze abweichenden Staatsgesetze in Frage steht, die in Art. 13 des Gesetzes vom 1. Mai 1855 genannten

bürgerlichen Gerichte zuständig. Dieselben haben in diesen Fällen nach den einschlägigen besonderen Bestimmungen der Staatsgesetzgebung und im übrigen nach den in Art. 13 und 18 jenes Gesetzes bezeichneten Grundsätzen und Vorschriften, erforderlichenfalls von Amts wegen, zu verfahren. Auf eine vom Zivilgerichte im Widerspruch mit dem kirchlichen Gesetze für gültig erklärte Ehe finden Art. 13. 15—17 u. 20 des gedachten Gesetzes Anwendung." Das in Art. 13 genannte bürgerliche Gericht ist der Zivilsenat des dem verhandelnden Bezirksrichter vorgesetzten Kreisgerichts. Die Grundsätze und Vorschriften sind die bei den Protestanten geltenden. Die oben angeführten Art. 13. 15—17 u. 20 handeln von der Eintragung der geschlossenen Ehen und der aus denselben gebornen Kinder in ein Protokoll des Ortsvorstehers und in das Familienregister. Endlich gehört zu den „Bestimmungen, wie die übrigen katholischen Staatsangehörigen" noch das Gesetz vom 23. Januar 1862, welches bestimmt, daſs Dispensationen von dem Ehehindernisse der Schwägerschaft oder Verwandtschaft beim bürgerlichen Gerichte nachzusuchen sind. Wird in solchem Falle die kirchliche Trauung von sämtlichen zuständigen Geistlichen verweigert, so kann die Ehe bürgerlich geschlossen werden (Art. 2, Gesetz von 1855). Alle anderen Dispensationen wurden ohnedies vom Kirchenrat, bzw. Oberamt erteilt, also von staatlichen Behörden. Noch gehört hiezu Art. 10 des Gesetzes wegen der Instanz, wie er später noch zu besprechen.

Das Eherecht ist jetzt bekanntlich ein anderes, aber wir haben es für unsere Frage nur mit dem 1862 in Württemberg gültigen zu thun, welches das Kirchengesetz voraussetzt.

Nach der Konvention wären diese Ehegesetze von 1855 und 1862 aufgehoben, die gemischten Ehen mit ihrer Frage der Kindererziehung ganz in die Gewalt des Bischofs gegeben gewesen, und wo staatliche und kirchliche Gesetze nicht übereinstimmten, hätte, wenn man sich den letzteren nicht unterwerfen wollte, der Konflikt ausbrechen müssen.

Wenden wir uns zu der weiteren bischöflichen Disziplinargewalt, so giebt einmal die Konvention die Geistlichen ganz

in die Hände des Bischofs. Episcopo liberum erit Clericorum moribus invigilare, „der Bischof wird unbehindert den Wandel der Geistlichen überwachen". Gegen Schuldige soll er die den kirchlichen Gesetzen entsprechenden Strafen verhängen dürfen, „salvo tamen canonico recursu". Wo bleibt der recursus ab abusu an den Staat gewahrt? Jeder Jurist wird entscheiden müssen, dafs er durch diese Fassung ausgeschlossen ist. Die Regierung hat zwar in ihren Motiven bemerkt, dafs sie das allgemeine Hoheitsrecht des Staats, Mifsbräuche der geistlichen Gewalt zurückzuweisen, gerade bei dem gegenwärtigen Artikel während der Verhandlungen mit Rom wiederholt gewahrt habe. „Gerade bei dem gegenwärtigen Artikel." Welch eine beifsende Ironie ist es zu dieser scheinbar geharnischten Behauptung, wenn es „gerade in dem gegenwärtigen Artikel" heifst: „Temporum ratione habita Sanctitas sua permittit, ut Clericorum causas mere civiles, veluti contractuum, debitorum, haeredidatum, judices saeculares cognoscant, et definiant" (!). Überhaupt ist kein Artikel so voll von consentit, annuit, non recusat, permittit vonseiten des h. Stuhls, welche eine laute Antwort sind auf jene reservatio mentalis der Regierung. Der Staat hat also seine Hoheitsrechte gewahrt dadurch, dafs er sich vom Papst erlauben läfst, Verträge, Schulden, Erbschaften von Geistlichen vor sein Gericht ziehen zu dürfen! Könnte denn ein Staat überhaupt bestehen, wenn ein Teil seiner Bürger sein Recht bei einem fremden Gericht suchen dürfte? Treten andere Zeitverhältnisse ein, so hat nach der Konvention S. Heiligkeit das Recht, auch diese Erlaubnis zurückzuziehen. Oder bedeutet temporum ratione habita eigentlich gar nichts und ist nur „die übliche Kirchensprache"?

Nehmen wir aber die obige Behauptung der Regierung als Ernst, so kommt wieder die Frage: Wenn die Regierung ihre Hoheitsrechte wahren wollte, warum hat sie es denn nicht in der Konvention gethan? Nehmen wir's ernst, so wäre gerade dieser Punkt der Ausgang der gröfsten Konflikte. Die Kirche geht auf Grund der Konvention vor. Plötzlich gebietet ihr der Staat Halt! Die Kirche

sagt: Woher hast du das Recht? Der Staat: Ic
meinen Hoheitsrechten. Die Kirche: Und ich i
Konkordatsrechten. Die Kirche hat jedenfalls ihren ,
auf den sie sich berufen kann.

Ist doch nach der Konvention der Staat nicl
von sich aus berechtigt, die Kleriker wegen Verl
oder Vergehen, welche gegen die Strafgese
Königreichs gerichtet sind, vor das weltliche G
stellen, sondern: Eadem de causa (nämlich tempon
habita) Sancta Sedes non recusat. Der h. Stuhl giel
Regierung die Erlaubnis, die Bestimmung der Ve
urkunde von 1819 ausführen zu dürfen § 73: „Di
diener sind in Ansehung ihrer bürgerlichen Handl
Verhältnisse der weltlichen Obrigkeit unterworfe
schieden würde sich der h. Stuhl auf das tempon
habita berufen, wenn er es an der Zeit hielte,
oben genannte Erlaubnis zurückzuziehen. Allein
sogar davon ab und lassen Rümelin's „eingeklei
übliche Kirchensprache" gelten. Wo in aller V
ein Staat sich gefallen lassen, daſs eine auswärtig
ja daſs (wenn wir auch diesen unrichtigen Standpu
lassen wollen) eine Korporation ihm erst erlaubt
wegen Verbrechen gegen die Strafgesetze
Gericht zu stellen? Wie kann ein Staat sich
nur formell von einem auswärtigen Regenten in ein
vertrag oder vollends von einer Korporation gefall
Aber gerade, wo der Staat am demütigendsten sich
begiebt, schüttelt er diese Demütigung am leicl
mit der Ausrede der „üblichen Kirchensprache".

Neben dieser Bestimmung aber steht noch aus
die königliche Erklärung: „Wenn Verbrechen c
gehen von Geistlichen deren Verhaftung oder (
nehmung notwendig machen, so wird man dabei
weit dies möglich, die Rücksichten eintreten lassen
die dem geistlichen Stand gebührende Achtung erl

Der Bischof wird unbehindert (liberum erit) s
ziplinargewalt ausüben, nämlich „den Wandel d
lichen überwachen, und wo diese durch ihr Betra

in irgendeiner andern Weise zu Ahndungen Anlafs geben, in seinem Gerichte die den kirchlichen Gesetzen entsprechenden Strafen über die Schuldigen verhängen, wobei jedoch der kanonische Rekurs bewahrt bleibt." Von irgendeinem Mitrecht des Staates gegenüber von seinen Bürgern, die doch die Kleriker auch sind, ist nicht die Rede. Ob der Bischof einen solchen vor Gericht ziehen und verurteilen darf auf blofse Denunziation, mit oder ohne prozessualisches Verfahren, ist nicht gesagt. Die Disziplinarstrafen sind: Verweise, Geldbufsen, Einberufung in das Korrektionshaus, Amtssuspension, Versetzung, Zurücksetzung und Entlassung vom Kirchenamt.

Die bischöfliche Instruktion allein (nicht der Text des Konkordats) sagt nun: „Wenn es sich bei Strafen von Geistlichen um Privation oder Suspension vom Amte, um länger dauernde Detention in einem Korrektionshause oder um gröfsere Geldbufsen handelt, so wird der Bischof von seiner Strafverfügung der königl. Regierung Mitteilung machen. Wird aber zum Vollzug kirchlicher Strafen die staatliche Mitwirkung in Anspruch genommen, so hat der Bischof der königl. Regierung auf deren Verlangen die angemessenen Aufklärungen zu geben."

Wer hat zu bestimmen, was „länger dauernde Detention", was „gröfsere Geldbufsen" sind? Offenbar nur der Bischof. Wenn er einen noch so lang in ein Korrektionshaus sperrt, noch so hohe Geldstrafen ansetzt, er kann immer sagen, es könnte noch länger, noch höher sein. Aber auch vom höchsten Mafs hat der Bischof nur Mitteilung zu machen. Will die Regierung nicht dieselbe einfach ad acta legen und den Bischof gewähren lassen, so ist der Konflikt da, bei dem eben wieder der Bischof sich auf die Konvention berufen kann. Das brachium saeculare tritt nun in der bischöflichen Instruktion plötzlich als etwas ganz Selbstverständliches auf. „Wird die staatliche Mitwirkung in Anspruch genommen." Über das Recht, den weltlichen Arm in Anspruch zu nehmen, d. h. die Beihilfe der Regierung zu verlangen zur Vollziehung kirchlicher Strafen, über die einzelnen Fälle, wo derselbe einzutreten hat, ist nichts gesagt, sondern es

folgt einfach: Wo der Gemaſsregelte sich nicht fügen will, wird der weltliche Arm in Anspruch genommen. Die Staatsgewalt ist der Gendarm der Kirche. — Welch' groſse Beschränkung nun! Der Bischof darf der Regierung allerdings nicht einfach vorschreiben: Hier muſs eingeschritten werden, sondern er muſs ihr über den Fall Aufklärung geben, aber die Regierung muſs diese Aufklärung erst vorher verlangen. Die Gewährung des weltlichen Arms ist dann offenbar nach dem Wortlaut der Instruktion notwendig. Wir finden nirgends eine Spur davon, daſs derselbe verweigert werden dürfe. Nun wird allerdings wieder eine solche reservatio mentalis eingeschoben werden, daſs der Staat, wenn ihm die „angemessene Aufklärung" nicht genüge, den weltlichen Arm verweigere. So faſst es auch Rümelin und geht sogar so weit, folgende Form zu wählen (S. 218): „Die Vollziehbarkeit der Straferkenntnisse gegen Geistliche wider ihren Willen ist von der staatlichen Kognition abhängig." Stellt man diese Behauptung neben die bischöfliche Instruktion, so erscheint sie doch etwas kühn. Darin läge auch das Recht des recursus ab abusu. Doch lassen wir die Behauptung gelten. Der Staat hat wirklich den Mut, seinen Arm zu verweigern. Da erhebt sich eben wieder der Konflikt. Nirgends ist eine Bestimmung, auf die sich der Staat berufen kann.

Der Staat hat aber unzweifelhaft die Pflicht, die Geistlichen als Bürger gegen die Verletzung der bürgerlichen Rechte und Interessen zu schützen. Er hat seinen Rechtsschutz denselben angedeihen zu lassen. Dies ist im Gesetz von 1862 geschehen.

Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, ob und wie weit der Staat in diesem Gesetz die kirchliche Disziplinargewalt richtig in ihre Grenzen gewiesen und dem Geistlichen als Bürger seinen Anspruch auf Rechtsschutz gewahrt hat. Aber, daſs das Gesetz hier die staatlichen und bürgerlichen Interessen wahrt gegenüber der Konvention und so wieder „himmelweit" davon entfernt ist, „seinem Inhalt nach nur die in andere Form umgegossene Konvention" zu sein, das leuchtet sogleich ein, wenn man gegenüber

der Konvention den Wortlaut des Gesetzes stellt. Nach Art. 6 ist der Geistliche als Staatsbürger darin sicher gestellt, dafs die Kirchenbehörde nur auf Grund prozessualischen Verfahrens Disziplinarstrafen verhängen darf. Ferner heifst es: „Die Disziplinargewalt der kirchlichen Behörde kann niemals durch Freiheitsentziehung geübt werden. Geldbufsen dürfen den Betrag von 40 fl., die Einberufung in das Besserungshaus der Diöcese darf die Dauer von sechs Wochen nicht übersteigen.“ Allerdings scheint die „Freiheitsentziehung“ und das „Besserungshaus“ einen Widerspruch zu enthalten, allein die Regierungsmotive behaupten, dafs nach Vorausgang des ersten Satzes die Einberufung ins Besserungshaus, wie auch der Bischof erklärt habe, nie den Charakter einer Gefängnisstrafe an sich tragen solle, dafs das Besserungshaus nie die Bedeutung haben dürfe, als sei es ein Haus der Haft oder der zwangweisen Freiheitsentziehung. Wie die Grenzlinie dieser subtilen Unterscheidung bestimmt und eingehalten werden soll, das ist freilich nicht so leicht zu sagen: es wahrt hier der Staat praktisch die Freiheit seiner Bürger nicht gehörig. Jedenfalls aber giebt der Artikel der Regierung das Recht einer Kognition über das Besserungshaus, welche sie gewissenhaft üben soll, die ihr aber nach der Konvention auch nicht im geringsten zustand, so dafs sie nichts hätte darein sprechen können, wenn selbst, wie die betreffenden Verhandlungen in der preufsischen und hessischen Kammer bewiesen, die Prügelstrafe darin angewendet würde. So aber kann die Regierung die Einberufung ins Besserungshaus verhindern, sobald sie sich überzeugt, dafs eine Freiheitsentziehung damit verbunden ist, d. h. dafs der Betreffende wider seinen Willen dorthin geschickt würde. Art. 7 spricht nun eben klar und deutlich aus, was nach Rümelin's Behauptung (S. 218) angeblich in der Konvention liegt (s. ob. S. 416). Art. 7 lautet: „Verfügungen und Erkenntnisse der Kirchengewalt können gegen die Person oder das Vermögen eines Angehörigen der katholischen Kirche wider dessen Willen nur von der Staatsgewalt vollzogen werden.“ — Ebenso bestimmt sind die Bedingungen im Gesetz vorgezeichnet, unter welchen der weltliche Arm geliehen

werden darf: „Die Staatsbehörde ist jedoch nur dann befugt, ihre Mitwirkung hierzu eintreten zu lassen, wenn der Bischof ihr zuvor über den Fall die erforderlichen Aufklärungen gegeben und sie hiernach die Verfügung oder das Erkenntnis **weder in formeller Hinsicht**, noch **auch vom staatlichen Gesichtspunkt in materieller Beziehung zu beanstanden gefunden** hat. Auch für die Führung einer kirchlichen Untersuchung darf die Staatsbehörde auf Ersuchen der Kirchenbehörde nur unter derselben Voraussetzung mitwirken." Diese staatliche Mitwirkung darf sich jedenfalls nicht auf die zwangsweise Einberufung ins Besserungshaus beziehen, denn das wäre eine Freiheitsentziehung. Wenn Rümelin (S. 252) sagt: „Der Staat kann nicht erzwingen, daß ein vom Bischof entlassener, degradierter, exkommunizierter Geistlicher gleichwohl seine kirchlichen Funktionen fort versieht und von seiner Gemeinde als ihr Priester und Seelsorger angesehen wird", so beugt eben diesem Konflikt Art. 6 mit seinem prozessualischen Verfahren vor, wodurch dem Angeklagten das Recht gesichert ist, alle gesetzlichen Mittel zu seiner Verteidigung anwenden zu dürfen und so nicht einseitig verurteilt zu werden (s. auch Art. 5, S. 413). Nach der Konvention ist der **kanonische** Rekurs gewahrt, also zuletzt nach Rom, während das **Gesetz** Art. 10 bestimmt: „Disziplinarstraf- und Ehesachen dürfen auch im Instanzenwege **nicht vor ein außerdeutsches kirchliches Gericht gezogen werden**." So stimmt das Gesetz materiell in Art. 6. 7. 10 ganz überein mit den gemeinsamen Beschlüssen der Regierungen vom Jahr 1853. Würde auch hier Gesetz und Konvention eins sein, so hätten ja die Bischöfe sich mit jenen Beschlüssen ebenso gut begnügen können, wie mit der Konvention. Aber, daß sie das nicht taten, sondern am 12. April 1857 einen Protest einreichten, führte ja zur Konvention. Für den Fall, daß ein Geistlicher sich Ver- [illegible] kommen ließe [illegible] der Staatsbehörde, [illegible] daß dieselben unter das [illegible] in der **Konvention** nichts [illegible] der Staat die Geistlichen beim

Bischof verklagen und so denselben auch als höheren Richter dem Staat gegenüber anerkennen. Dabei käme es noch sehr darauf an, ob dann der Bischof darin ein kanonisches Vergehen erblickte, und so müfste sich der Staat abweisen lassen. So wäre es namentlich möglich bei Störung des konfessionellen Friedens, wenn es ohne Beleidigung, Ruhestörung oder sonstige Vergehen gegen das Strafgesetzbuch geschieht. Denken wir aber auch an Mifsachtung der weltlichen Behörde, Ungehorsam gegen dieselbe, Dienstnachlässigkeiten u. dgl.

Dagegen spricht sich das Gesetz Art. 5, Abs. 4 aus: „Die Staatsbehörde ist befugt, einem Geistlichen wegen Unbrauchbarkeit oder Dienstverfehlungen die ihm vermöge Gesetzes oder besonderen Auftrags übertragenen staatlichen Geschäfte abzunehmen und einem Stellvertreter zu übertragen.“ Statt dafs das Gesetz ferner das Vorgehen bei gerichtlich strafbaren Handlungen erst von der Erlaubnis des Papstes ableitet, bestimmt es (Art. 5, Abs. 3): „Bei gerichtlich strafbaren Dienstvergehen der katholischen Geistlichen hat auch künftighin, wie bisher, das gemeinschaftliche Oberamt nach Anordnung und unter Leitung der Staatsaufsichtsbehörde die Voruntersuchung (Art. 448 ff. der Strafprozefsordnung) zu führen.“

Über die Disziplinargewalt gegen Laien spricht sich die Konvention ganz bestimmt aus: Competit idem Episcopo in laicos ecclesiasticarum legum transgressores censuris animadvertere. Die Laien sind dadurch ganz in die Hand der Kirche gegeben. Der grofse Bann, der mit seinem Verbot des Umgangs mit Gebannten in Handel und Wandel tief in das bürgerliche Leben einschneidet, sowie Interdikt kann nach diesem Wortlaut unbedingt ausgesprochen werden. Nach dem kanonischen Rechte, welches der Bischof gemäfs Art. IV der Konvention voll ausüben darf, erstreckt sich aber die Disziplinargewalt auch auf die Ketzer. Jedenfalls, sobald dem Bischof die Zeit gekommen schiene und er die Macht dazu in Händen hätte, kirchliche Zensuren auch gegen Protestanten anzuwenden (nicht gegen Juden), könnte er sich durchaus auf die Konvention berufen.

Übrigens stehen ja die Akatholiken wie „Lutheraner, Zwinglianer, Kalvinisten“ samt ihren Beschützern, Gönnern und Verteidigern nach der Nachtmahlsbulle schon unter dem grofsen Kirchenbann. Die Konvention gestattet die Ausführung desselben, sobald der Bischof dazu die Macht hat. Das Gesetz beschränkt die Disziplinargewalt schon in seinem Titel: „Verhältnis der Staatsgewalt zur katholischen Kirche“, aber auch nach Art. 7 noch ausdrücklich auf die „Angehörigen der katholischen Kirche“.

Doch bleiben wir innerhalb der letzteren. Die Disziplinarmittel sind: Öffentliche Büfsungen, Tragen von Bufskleidern (wenn auch temporum ratione habita für jetzt aufser Gebrauch, doch nicht aufgehoben), kleine Exkommunikation, grofse Exkommunikation, Interdikt. Alle diese Zuchtmittel auszuüben, hat nach der Konvention der Bischof wenigstens im Prinzip das Recht, und Windhorst hat erst 1885 im Reichstag mit dem Interdikt gedroht. Allerdings könnte ein Verteidiger der Konvention sagen, gegen grofsen Bann und Interdikt mit dem Eingreifen in bürgerliche Sphären, in Handel und Wandel können die Bestimmungen des Strafgesetzbuchs über Beleidigung, Geschäftsbeeinträchtigung u. dgl. angerufen werden, allein, wenn einmal der Kurie vertragsmäfsig das Recht der Disziplinargewalt zugesichert ist, so sind ihr gegenüber diese Bestimmungen ungültig. Jedenfalls führt es, wenn der Staat sich nicht unter seinen eigenen Vertrag beugen wollte, zu den schwierigsten Konflikten im einzelnen Fall, besonders wenn wir noch Art. XII dazu nehmen, welcher ausdrücklich sagt: „quae vero legum dispositiones eidem Conventioni adversantur, mutabuntur“. Also anstatt dafs das Strafgesetzbuch hätte einschreiten können gegen Disziplinarverfügungen, hätte dasselbe geändert werden müssen.

Das Gesetz nun unterscheidet sich dadurch schon wesentlich von der Konvention, dafs es nirgends eine Handhabe bietet für die Anerkennung des Rechts einer vollständigen Ausübung der Disziplin gegen Laien, vollends, wie wir oben gesehen, gegen Ketzer. Aber eine weitere ausdrückliche Bestimmung, wie solche z. B. das preufsische Gesetz enthält,

fehlt in Württemberg. Man wird dies einen Fehler nennen müssen, denn ein Gesetz soll doch für alle Fälle vorsehen und keine reservatio mentalis in sich aufnehmen. Aber damit steht das Gesetz noch nicht auf gleichem Fuſs mit der Konvention. Würde z. B. die groſse Exkommunikation mit der Verkehrssperre verhängt, so handelte es sich um das Vermögen des Betreffenden, wogegen Art. 7, Abs. 1 spricht (s. ob. S. 417). Zugleich ist § 72 der Verfassung hier bestimmend: „Dem König gebührt das staatliche Schutz- und Aufsichtsrecht über die Kirchen."

Art. VI

der Konvention giebt den Verkehr von Klerus und Volk mit dem h. Stuhle völlig frei und zwar in kirchlichen Angelegenheiten, ebenso den des Bischofs und des Klerus mit dem Volk. Das Gleiche will Art. 20 des Gesetzes besagen: „Der Verkehr mit den kirchlichen Obern wird von Staats wegen nicht gehindert", denn das ist ja der Verkehr nicht bloſs von unten nach oben, sondern auch von oben nach unten. Allein Art. VI der Konvention zieht daraus in Abs. 2 die Konsequenz, daſs instructiones et ordinationes Episcopi, nec non synodi dioecoesanae, concilii provincialis, et ipsius S. Sedis acta de rebus ecclesiasticis absque praevia inspectione et adprobatione Regii Gebernii publicantur. Was die „kirchlichen Angelegenheiten" im Sinne der Kurie sind, ist oben gesagt. Diese Folgerung ist durch den schon früher angeführten Art. 1 des Gesetzes aufgehoben.

Art. VII

handelt vom Schulwesen. Nach der Konvention wird der Bischof die religiöse Unterweisung und Erziehung der katholischen Jugend in allen öffentlichen und Privat-Schulen ex proprii pastoralis officii munere dirigere und vigilare. Er wird die Katechismen und Religionsbücher bestimmen. In den Elementarschulen erteilt der Geistliche den Religionsunterricht, in andern Lehranstalten nur solche, denen der Bischof die Ermächtigung verleiht. Von einem

staatlichen Oberaufsichtsrecht ist keine Rede. Nirgends steht ein Wort von dem, was wieder Rümelin (S. 218) für die Konvention beansprucht: „Die öffentlichen Schulen stehen unter der Staatsbehörde, und nur die Leitung des Religionsunterrichts, aber auch diese nur unter staatlicher Oberaufsicht, steht der Kirchengewalt zu.“ Wenn also der Bischof den Religionsunterricht im Sinne der Unduldsamkeit erteilen, staatsfeindliche Grundsätze verbreiten lassen will u. dgl., wenn er Religionsbücher in diesem Sinn einführt, sie den Eltern aufzwingt, wenn er friedliebenden Religionslehrern die Ermächtigung entzieht, unduldsame Eiferer als Religionslehrer beruft, so ist er dazu nach Art. VII berechtigt. Was alles unter dem Begriff „Erziehung“ zusammengefafst werden kann, ist klar. Beispielsweise gehört sogar das Schönschreiben dazu, insofern vorgeschrieben werden kann, welchen Inhalt allein die Vorschriften haben dürfen, wenn sie die katholische Erziehung fördern sollen. Wollte der Staat nach dem von Rümelin Angeführten wieder mit seiner reservatio ein Halt! zurufen, so weist der Bischof seinen „Schein“, und der Konflikt ist da. Ganz anders das Gesetz. Es spricht einfach aus, was Rümelin in die Konvention erst hineinlegt, wenn Art. 13 sagt: „Die Leitung des katholischen Religionsunterrichts in den Volksschulen (vgl. Art. 18 des Volksschulgesetzes vom 29. September 1836), sowie in den sonstigen öffentlichen und Privat-Unterrichtsanstalten, einschliefslich der Bestimmung der Katechismen und Religionshandbücher, kommt dem Bischof zu, unbeschadet des dem Staate über alle Lehranstalten zukommenden Oberaufsichtsrechts.“ Art. 38 des Gesetzes von 1836 lautet: „Die Oberschulbehörde ist für die evangelischen Schulen das evangelische Konsistorium, und für die katholischen Schulen der katholische Kirchenrat, jedoch unbeschadet der bischöflichen Befugnisse hinsichtlich des Religionsunterrichts in den katholischen Schulen.“ Das Oberaufsichtsrecht des Staates bedingt schon die einheitliche Leitung des Schulwesens, so dafs es z. B. nicht dem alleinigen Willen des Bischofs zukommt, die Zahl und Einteilung der Religionsstunden zu

bestimmen. Der Staat hat Recht und Pflicht, darüber zu wachen, dafs weder durch Personen noch Bücher, durch die Erteilung des Religionsunterrichts Rechte und Interessen des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft gefährdet werden. Zudem hat der Geistliche nach Art. 2 des Volksschulgesetzes von 1836 vom Staat den Auftrag zum Religionsunterricht und fällt somit aufser diesem Art. 13 noch unter den oben angeführten Art. 5, Abs. 4 (s. ob. S. 419). Auf die Religionslehrer an allen übrigen Anstalten findet Art. 2, Abs. 2 des gegenwärtigen Gesetzes Anwendung, nach welchem die Ernennung von Geistlichen beim Militär und an öffentlichen Anstalten dem Staat vorbehalten ist. Damit will dem Staat durchaus nicht das Recht zugesprochen sein (Rümelin S. 232), verfügen zu können, „wie die Geistlichen den Religionsunterricht an den Schulen zu erteilen haben, nach welchen Lehrbüchern und welcher Methode“. Das hat niemand verlangt, aber Pflicht des Staates ist es, sein Oberaufsichtsrecht zu wahren, wie es das Gesetz in der oben angegebenen Weise gethan hat. Allein der Staat begnügt sich in der Konvention nicht einmal mit der Preisgabe des Oberaufsichtsrechts über den Religionsunterricht. Es verfügt noch die ausdrückliche königliche Erklärung zu diesem Artikel: „Auf das Elementarschulwesen wird dem Bischof der mit der bestehenden Gesetzgebung und der notwendigen einheitlichen Leitung vereinbare Einflufs gewährt werden.“ Wie sich die Regierung diesen Einflufs dachte, sagt sie selbst in den Motiven, nämlich, dafs „die Staatsregierung zu wichtigeren, namentlich die inneren Seiten des Unterrichts berührenden Änderungen nicht schreiten soll, ohne auch die Kirchenbehörde gehört und ihre etwaigen Einwendungen erwogen zu haben.“ Von einer Oberaufsicht des Staats ist auch hier keine Rede Es ist gerade, als scheue man sich, dieses Wort auszusprechen. Zwar heifst es „der mit der bestehenden Gesetzgebung und der einheitlichen Leitung vereinbare Einflufs“. Nach der eigenen Erklärung der Regierung in ihren Motiven kann sie Änderungen im Schulunterricht nicht vornehmen, ohne den Bischof gehört d. h., die Sache bei Licht betrachtet, seine Erlaubnis

eingeholt zu haben. Will die Oberschulbehörde etwas ändern, der Bischof aber sagt „Nein“ und die Regierung will seine Einwendungen nicht gelten lassen, so steht dem die königl. Erklärung entgegen. Der Konflikt ist da. Sagt der Bischof „Ja“, dann ist die Erlaubnis von ihm erteilt. Es ist z. B. der realistische Unterricht [1] in den Volksschulen nicht durch Gesetz, sondern durch Ministerialverfügung vom 18. Juni 1864 eingeführt, also Unterricht in Geschichte, Geographie, Naturgeschichte und Naturlehre. Hätte die Konvention zu Recht bestanden, so wäre nach der eigenen obgenannten Erklärung der Regierung das königl. Ministerium durchaus zu dem Erlafs nicht befugt gewesen, ohne Zustimmung des Bischofs. Hätte der Bischof dieselbe nicht geben wollen oder von Bedingungen abhängig gemacht, die Regierung wäre darauf nicht eingegangen, welche Streitigkeiten hätte es gegeben um die Einführung des realistischen Unterrichts? und wer wäre im Kampf Sieger geblieben? Hätte aber, um dieses Beispiel weiter zu benützen, die Regierung den realistischen Unterricht durch ein Gesetz einführen wollen, so wäre der gleiche Fall eingetreten, denn die königl. Erklärung spricht nur von dem „mit der bestehenden Gesetzgebung“ vereinbaren Einflufs. Die 1857 bestehende Gesetzgebung verlangt aber Art. 2 als „wesentliche Gegenstände des Unterrichts in der Volksschule“ nur: „Religions- und Sittenlehre, Lesen, Schreiben, deutsche Sprache, Rechnen und Singen“. Doch der Bischof hätte nach dem Wortlaut der königl. Erklärung, und an den hätte er sich doch wohl gehalten, nicht nötig gehabt zu warten, bis die Regierung bei ihm Änderungen beantragt. Er hätte selbst solche verlangen können bis zur Änderung in Beziehung auf Personen, wenn solche z. B. etwa den Geschichtsunterricht nicht nach dem Sinne des Bischofs erteilen. Ja es könnte dem Bischof auch diese Bestimmung als Basis dienen, die bestehende Gesetzgebung einer Änderung nahe zu führen, wie dieselbe schon durch Art. VII im Handumdrehen geändert wurde. In Art. 2

---

1) Vgl. schon Golther S. 180.

des Gesetzes von 1836 ist gesagt: „Der Religionsunterricht ist in allen Volksschulen, soweit nicht in besonderen Fällen die Oberschulbehörde etwas anderes anordnet, unter angemessener Teilnahme der Schullehrer von dem Ortsgeistlichen zu erteilen.“

Art. VII der Konvention sagt ganz einfach: „In den Elementarschulen erteilt der Ortsgeistliche den Religionsunterricht.“ Ist hier der „Einfluſs“ des Bischofs mächtiger geworden als das Gesetz, warum ist das nicht auch sonst möglich? Doch auch innerhalb der Schranken des „bestehenden Gesetzes“ ist der Konflikt leicht gemacht. Verlangt z. B. der Bischof eine Einschränkung des Unterrichts in der deutschen Sprache, um etwa dem Religionsunterricht mehr Stunden zuzuweisen, so kann sich der Kirchenrat darauf berufen: Ich bin nach Art. 18 des Gesetzes von 1836 die Oberschulbehörde und habe zu bestimmen. Der Bischof dagegen wird sagen: Ich habe nach Art. VII der Konvention von 1857 meinen Einfluſs zu beanspruchen. Das Gleiche gilt von der „einheitlichen Leitung“. Es ist nirgends gesagt, wem diese zukommt. Der Bischof kann dieselbe am Ende auch für sich beanspruchen; es kann somit, wenn der Staat nicht darauf eingeht, wieder ein Konflikt entstehen, bei dem jeder Teil auf gleichem Boden stünde. Sobald Art. VII das Oberaufsichtsrecht des Staats gewährt hätte, wäre klar gewesen, bei wem die letzte Entscheidung liegt.

Das Gesetz von 1862 weiſs nun von einem „Einfluſs“ des Bischofs auf das gesamte Elementarschulwesen, auch auſserhalb des Religionsunterrichts, durchaus nichts. Es stellt in dem schon angeführten Art. 13 das „dem Staat über alle Lehranstalten zukommende Oberaufsichtsrecht“ fest und hält demgemäſs das Volksschulgesetz von 1836 mit den Novellen von 1858 (und 1865) aufrecht in seinem ganzen Umfang.

Art. VIII

handelt von der Erziehung des Klerus und stellt zuerst den Satz auf: Liberum erit Episcopo, erigere Seminarium juxta formam Concilii Tridentini. Im deutschen Text heiſst es (nicht bloſs ein Seminar, sondern) Seminarien. In dieselben

soll er Jünglinge und Knaben zur Ausbildung aufnehmen dürfen, quos pro necessitate et utilitate Dioecoesis suae recipiendos judicaverit. Hujus Seminarii ordinatio, doctrina, gubernatio et administratio Episcopi auctoritati pleno liberoque jure subjectae erunt. Rectores quoque, et Professores seu Magistros Episcopus nominabit, et quotiescunque necessarium vel utile ab ipso censebitur, removebit. Kurz es sind ganz und gar die Seminarien nach tridentinischer Vorschrift (nach dem Vorbilde des Collegium Germanicum in Rom), wo die klösterliche Erziehung und der Unterricht in der Hand des Bischofs liegt, ohne dafs der Staat eine Garantie für die richtige Heranbildung der Kleriker hat. Damit diese Seminarien doch ja bald praktisch werden können, bestimmt eine königl. Erklärung zu Art. X: „Die königl. Regierung wird nicht hindern, dafs der Bischof einen Teil der Überschüsse aus den Erträgnissen des Interkalarfonds auf bischöfliche Seminarien verwende“ — für den Fall, dafs die Kammern die den Konvikten bisher gewährte Staatsunterstützung den Seminarien nicht zugestehen wollten. Eben, weil letztere nur eine Frage der Zeit sind, fährt auch der Art. VIII fort: „Quam diu vero Seminarium ad normam Tridentini consilii desiderabitur.“ — — Es ist gerade, als ob Rümelin von diesem Hauptinhalte des Artikels gar nichts wüfste, wenn er (S. 218) wieder so zuversichtlich sagt: „Auf die Bildung der Geistlichkeit übte die Regierung durch die von ihr unterhaltenen Konvikte, die in dem Organismus der Landesuniversität verbleibende theologische Fakultät ausgedehnten Einflufs aus.“ (!) — Auf diesen Satz müssen wir später noch einmal zurückkommen.

Bei der Stellung, welche die Geistlichen im Volksleben einnehmen, „der dem geistlichen Stand gebührenden Achtung“, welche die Konvention selbst (Art. V) in Anspruch nimmt, bei der bevorzugten öffentlichen und rechtlichen Stellung der Kirche, bei den Funktionen, die der Staat dem Geistlichen anvertraut, ist es Pflicht des letzteren, nicht etwa über die theologischen Kenntnisse eines Klerikers zu entscheiden, auch nicht, wie Rümelin dem nicht auf der

Konvention ruhenden Standpunkt (also eigentlich dem Gesetz von 1862) vorwirft (S. 232), den Bischof zu „nötigen, Kandidaten, die den theologischen Unterricht von Lehrern, welche die Kirche dazu nicht für befähigt erklärt, erhalten haben, ins Priesterseminar aufzunehmen“, aber es ist Pflicht des Staates, die Gewifsheit sich zu verschaffen, dafs nicht ein Teil seiner Bürger, welche noch dazu ins öffentliche Leben eintreten sollen, in Klosterart abgeschlossen von den andern, entfernt von ihrem Bildungsgang, allein im Gehorsam gegen eine einzelne Korporation, ja gegen einen fremden Souverän, erzogen werden, dafs ferner die religiösen Erzieher seines Volkes jene allgemeine wissenschaftliche Bildung erhalten, die sie zu ihrem wichtigen Berufe fähig macht. Es ist dies ein Grundsatz, der ja jetzt, aufser von ultramontaner Seite, allseitig anerkannt ist.

Durch den oben genannten Hauptsatz des Artikels sind die württembergischen Konvikte im Prinzip schon beseitigt. In der Fortsetzung: „So lange aber Seminarien in besagter Form nicht errichtet sind“, sind sie auf den Aussterbeetat gesetzt.

Allgemein bekannt sind die segensreichen Stiftungen König Wilhelm's aus dem Jahre 1817: die Errichtung einer katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen und die Gründung des höheren Konviktes daselbst, zu welchem 1824 noch zwei niedere Konvikte (zu Ehingen und Rottweil) kamen.

Dank diesen Einrichtungen hat der katholische Klerus in Württemberg seine Stelle immer würdig ausgefüllt und auch im Auslande den Ruf einer ausgezeichneten wissenschaftlichen und pastoralen Tüchtigkeit erlangt. Wir reden mit den Worten eines ultramontanen Blattes, des Mainzer Journals von 1876: „Welch ein Glück ist es, wenn eine katholische Gemeinde einen echt priesterlichen, vom Geiste des Glaubens und der Liebe erfüllten Geistlichen besitzt — einen Mann, der am Altare fromm und würdig die h. Geheimnisse feiert, der auf der Kanzel mit h. Eifer im Geiste des Ernstes und der Milde die ewigen Wahrheiten verkündigt, der im Beichtstuhle mit geschickter Hand die Wunden der Seele heilt und die Seelen zu höherer Tugend und Voll-

kommenheit hinführt, der in der Schule und in der Christenlehre die Jugend mit dem Geiste echter Religiosität und Pietät erfüllt, der am Kranken- und Sterbebette wahrhaft zu trösten und ihre Blicke zum Himmel zu lenken weifs und der in allen Fällen des Lebens seinen Pfarrkindern ein treuer Freund und Berater ist.“ Diese Schilderung gilt (wenn vielleicht auch nicht im Sinne des Mainzer Journals) von der württembergischen Geistlichkeit. Nur hat sie gerade ihre Erziehung und wissenschaftliche Bildung vor einem einseitigen, befangenen, zelotischen Wesen bis daher bewahrt und wo dasselbe importiert werden soll, da will es doch bis heute den württembergischen Geistlichen noch nicht recht passen. Die Kleriker selbst mit dem Bischof an der Spitze wissen diese Einrichtung der Konvikte als ein Kleinod der württembergischen Zustände zu schätzen.

Wir wollen nicht den sentimentalen Standpunkt diesen ehrwürdigen, erprobten Institutionen gegenüber einnehmen, — ehrwürdig nicht durch besonders hohes Alter, aber durch den Segen, den sie schon gestiftet, und durch Gleichartigkeit mit den entsprechenden alterprobten Institutionen der evangelischen Kirche. Wir wollen uns auf den patriotischen Standpunkt stellen. Wer hätte glauben sollen, dafs ein Württemberger, ein in den gleichen evangelischen Institutionen gebildeter württembergischer Theologe diesen Stolz Württembergs, diesen Hort tüchtiger Bildung und echter, aber freilich eben darum friedlicher Religiosität, den mit umsichtiger Weisheit und wahrhaft landesväterlicher Fürsorge König Wilhelm in dankbarer Übereinstimmung mit der kirchlichen Behörde gegründet, dafs ein württembergischer Patriot imstande wäre, diese Konvikte mit einem Federstrich, kühl bis ans Herz hinan, dem Untergange zu weihen?! — Oder ist dies vielleicht nicht der Fall? Müssen wir am Ende, besonders nach der neuesten Äufserung, wie sie oben S. 426 angeführt ist, wieder eine solche reservatio mentalis annehmen, nach welcher dann freilich die vollen drei ersten Abschnitte von Art. VIII als nicht existierend angesehen werden müfsten? Allein sie stehen da, und es wird doch der Text

der Konvention der authentische sein und nicht eine kurze Bemerkung in einem gelegentlich geschriebenen Aufsatz. Und sicher würden seitens der Kirche Anstalten getroffen sein, daſs Art. VIII nicht ein Blatt Papier geblieben wäre. Ist ja schon durch die Bestimmung des Interkalarfonds dafür gesorgt. Dabei wird der Zusatz in der königl. Erklärung (S. 426): „vorausgesetzt, daſs vor allem die in der Konvention festgesetzten Verbindlichkeiten des Interkalarfonds immer erfüllt seien“, nicht viel Bedeutung haben. Diese Verbindlichkeiten sind nach Art. X, Abs. 5: „Ergänzung der Pfarrgehalte bis zur Kongrua, Anweisung von angemessenen Pensionen für altersschwache und gebrechliche Pfründner, zu den Tischtiteln für neu zu weihende Geistliche und zu den Kosten der notwendigen auſserordentlichen Vikarien.“ Wie wir sehen werden, hat der Bischof den Interkalarfond in der Hand. Wollte er nun einmal an den vorhin bestimmten Verbindlichkeiten etwas nachlassen, etwa zugunsten von Seminarien, so hat er die meisten Stimmen, und wollte der Staat sich dagegen durch seine Mitglieder der Kommission verwahren, so führt es wieder zum Konflikt. Überdies aber würde nach der Konvention der Interkalarfond dem Bischof ganz in die Hände gegeben, sobald die Staatskasse keine Beiträge mehr leistet.

Im Gesetz geschieht der Seminarien gar keine Erwähnung, eben weil solche in Württemberg nicht eingeführt werden sollen. Denselben steht aber im Gesetz entgegen Art. 3 von der „vom Staat anerkannten wissenschaftlichen Vorbildung“. Diese Vorbildung verlangt gerade den Besuch der Gymnasien und der Universität. Zweck der Seminarien ist ja aber, daſs die Zöglinge nicht an Gymnasien und Universität, sondern ausschlieſslich in diesen klösterlich eingerichteten Anstalten ihre Bildung erlangen.

Doch wenn auch ein solches Seminar vorläufig noch nicht bestand, so gewährt die Konvention dem Bischof so viel Rechte über die bestehenden Konvikte, durch welche sie in tridentinische Seminarien verwandelt werden konnten, daſs die oben S. 426 angeführte Behauptung Rümelin's: „Auf die Bildung der Geistlichkeit übt die Regierung aus-

gedehnten Einflufs aus", auch von dieser Seite her ein eigentümliches Licht erhält. Bis zur Konvention war die Leitung der Konvikte ganz in den Händen des katholischen Kirchenrats, also einer Staatsbehörde. Der Bischof war auf blofse Vorschläge und Wünsche beschränkt. Die zur Beaufsichtigung des Wandels und der Studien bestellten Repetenten wurden ausschliefslich von der Staatsbehörde, der Vorsteher auf deren Vorschlag vom König ernannt, wobei nur eine vorgängige Rücksprache mit dem Bischof in Aussicht genommen war. Die Visitation der Konvikte war ganz in der Hand der Staatsbehörde, welche sich nur vorbehielt, je nach Umständen bei der des höheren Konvikts an der Universität den Bischof zur Beigebung eines Abgeordneten einzuladen. Die niedern Konvikte an Gymnasien durfte der Bischof oder sein Kommissär nur besuchen aus Anlafs zufälliger Anwesenheit an ihrem Sitze. Den von dem nicht konfessionellen Studienrat vorgenommenen Aufnahmeprüfungen durfte kein bischöflicher Kommissär anwohnen. Die Berichte der Vorsteher gingen ausschliefslich an den Kirchenrat.

Die Konvention stellt nun in Art. VIII, a die drei Konvikte zu Ehingen, Rottweil und Tübingen „bezüglich der religiösen Erziehung und der Hausordnung unter die Leitung und Aufsicht des Bischofs" ohne dem Staat irgendein Oberaufsichts- und Einspracherecht zu wahren. Es leuchtet ein, was alles unter den Begriff „educatio religiosa" und „disciplina domestica" gefafst werden kann, einfach die ganze Leitung. Will z. B. die Staatsbehörde ein philosophisches Kolleg anordnen, so kann der Bischof erklären, dafs es der religiösen Erziehung schade, oder will etwa der Bischof die Zöglinge von allem Umgang mit andern in klösterlicher Abgeschiedenheit abschliefsen, so kann er sich auf die Hausordnung berufen. Hätte der Staat sein Oberaufsichtsrecht gewahrt, so könnte er schon kraft dessen dreinreden. Will er aber jetzt sagen: So habe ich's nicht gemeint, dann besteht der Bischof wieder auf seinem Schein und der Konflikt ist da. Ja noch mehr: „Vorsteher und Repetenten der genannten Institute wird der Bischof ernennen und entlassen" (Art. VIII, c). Es ist zwar die

Klausel beigefügt: „Quos tamen gravibus de causis factoque innitentibus circa res civiles et politicas Regio Gubernio minus acceptos esse resciverit, nunquam eliget. Item quos postea ob easdem causas ingratos Gubernio evasisse compererit, dimittet.“ Die Regierung muſs also in solchem Fall mit einem Ersuchen zum Bischof kommen. Aber die Frage ist nun wieder die, wie oben bei Art. IV „Bischöfl. Instruktion“ über Anstellung der Geistlichen: Bei wem liegt die Entscheidung, ob die Gründe „graves“, „erheblich“ sind? Da der Bischof es ist, welcher ernennt und entläſst, doch wohl bei diesem. Ihm können sie nicht erheblich und die Thatsachen nicht prägnant genug erscheinen. Dann wird Regium Gubernium mit seinem Anspruch abgewiesen, und fügt es sich nicht, giebt's Konflikt. Noch weiter: „Dem Bischof steht es zu, diese Institute zu visitieren, eigene Abgeordnete den öffentlichen Prüfungen, zumal jenen für die Aufnahme neuer Zöglinge beizugeben, und sich periodische Berichte erstatten zu lassen“ (Art. VIII, d). Für die sogen. niederen Konvikte mit der Vorbereitung auf die Universität ist dann noch folgendes bestimmt: „Insofern die Zöglinge dieser Institute den Unterricht an selbständigen staatlichen Studienanstalten erhalten, stehen sie gleich den andern Schülern unter den für diese Studienanstalten geltenden Gesetzen und dem für dieselben vorgeschriebenen Lehrplan“ (Art. VIII, b). Diese Gesetze können aber nur gelten für die Zeit der Unterrichtsstunden, denn sobald diese vorüber sind, heiſst es disciplina domestica, die unter dem Bischof steht (s. S. 430). Wenn aber dem Bischof diese Gesetze für die religiöse Erziehung oder am Ende auch für die Hausordnung nachteilig erscheinen, wenn sie zu lax sind, zu paritätisch, zu sehr den möglichen Einfluſs Andersgläubiger begünstigen? Wenn der Lehrplan dem Bischof nicht gefällt, in formeller Beziehung Unterrichtsstunden zu einer Zeit ansetzt, welche der Hausordnung nicht entspricht, in materieller Beziehung dem religiösen Stoff zu wenig Rechnung trägt, Lehrbücher oder Pensen aufgiebt, die dem Bischof nicht genehm sind? Wenn endlich Lehrer angestellt sind, die etwa bei aller sonstigen Tüchtigkeit eben

dem Bischof nicht katholisch genug sind, oder wenn gar ein Akatholik an diesen Staatsgymnasien angestellt werden soll? Dann giebt's eben wieder den Konflikt, wird man versucht sein, zu antworten. Doch nein! Auch dafür ist gesorgt. Die Regierung steht hier unter dem Bischof. Der Konflikt kann höchstens auf einer entfernteren Position entstehen, wo dem Bischof schon viel mehr Boden dem Staat gegenüber eingeräumt ist. Es heifst nämlich gleich: „Sollte aber der Bischof bezüglich der Gymnasien hierin" (in Gesetzen und Lehrplan) „eine Änderung für notwendig oder zweckmäfsig" (necessariam vel magis opportunam) „erachten, so wird er sich ins Einvernehmen setzen mit der königl. Regierung, welche auch ihrerseits nichts ändern wird ohne vorheriges Einvernehmen mit dem Bischofe." Inbetreff der Lehrer ist gesorgt durch Art. VIII, e: „Die königl. Regierung wird dafür Sorge tragen, dafs an den oberen Gymnasien, mit welchen die niederen Konvikte verbunden sind, nach und nach nur Professoren ex Clericorum ordine angestellt werden." Inbetreff der Änderungen ist wieder das höchst unbestimmte ominöse consilia conferre der Angelpunkt. Der Bischof hält Änderungen für nötig (judicaverit), solche müssen also vorgenommen werden von seinem Standpunkte aus, nur mufs der Bischof beratschlagen mit der Regierung oder wie der authentische Text wieder so unbestimmt sagt: „sich ins Einvernehmen setzen", wie die Regierung selbst in den Motiven zum Gesetzesentwurf den Sinn angiebt von „Einverständnis" oder „Zustimmung". Die Konvention selbst giebt, wie schon oben bei der betreffenden Stelle bemerkt, einmal die Erklärung dieses consilia conferre in der bischöfl. Instruktion zu Art. IV, d. An diese von der Konvention selbst gegebene Erklärung von „consilia conferre" wird sich der Bischof auch hier halten. Will er eine Änderung und es kommt nicht zum Einvernehmen mit dem Staat, so hat es letzterer sich selbst zuzuschreiben, wenn der Bischof nun dennoch mit seiner Änderung vorgeht. Allerdings kann der Staat auch auf dies dringendste Verlangen des Bischofs vermöge seiner Gewalt eine Änderung ablehnen, aber dann ist der Konflikt

da, und der Staat hat auf seiner Seite nur das Recht der Gewalt, ob dann die Professoren ex Clericorum ordine „den Menschen mehr gehorchen als Gott“, ist die Frage. Wenn nun vollends die Regierung in einer besonderen königl. Erklärung die Zusicherung giebt: „Es wird dem Bischof nie erschwert werden, die Entfernung eines von ihm für unwürdig erklärten Zöglings aus den öffentlichen Konvikten zu erwirken“, was bleibt denn da eigentlich der Regierung noch übrig? Einmal allein der Streit mit dem Bischof, wenn sie Lehrplan und Gesetze der Gymnasien nicht nach seiner Vorschrift einrichten will, dann zum zweiten die Prüfung und Aufnahme der Zöglinge auch gegen den Widerspruch des bischöflichen Kommissärs. Ist aber ein Zögling aufgenommen, so kann er nach der königl. Erklärung gleich am andern Tage vom Bischof wieder ausgewiesen werden! Es hätte also die Regierung bei den niederen Konvikten nur die einzige unbestreitbare Macht, einen Zögling auf Grund der Prüfung nicht aufzunehmen. Die Gültigkeit der Einsprache gegen Vorsteher und Repetenten hängt ja, wie wir gesehen haben, ganz vom Bischof ab. So sind nicht bloſs die Konvikte, sondern selbst die Staatsgymnasien an deren Sitz dem Bischof in die Hand gegeben, und wenn er aus den ersteren faktisch den Tridentinischen ähnliche Seminarien macht, so kann das nicht gehindert werden. Es bleibt daher an Rümelin's stolzer Behauptung von dem „ausgedehnten Einfluſs“ des Staates auf „die Bildung der Geistlichkeit“ nur das Wort übrig „die von ihm unterhaltenen Konvikte“ (nur das Recht, die Konvikte zu dotieren, wird dem Staat nicht bestritten), eine Wahrheit, an welcher weder die weitgehendsten Kollektivnoten der Bischöfe, noch die Konvention rütteln wollten, welche letztere vielmehr dieselbe beiläufig in den Text aufgenommen und so die Verpflichtung des Staates vertragsmäſsig festgestellt hat: „Quamdiu vero Seminarium ad normam Tridentini concilii desiderabitur, et Convictus publici aerarii maxime sumptibus sustentati Ehingae, Rotvilae, Tubingae, existent, haec observabuntur“: Das Recht, das Geld herzugeben, wird dem Staate immer gnädigst gelassen.

Das Gesetz hingegen läfst dem Bischof die Leitung der religiösen Erziehung und der Hausordnung nur zukommen unter „Oberaufsicht der Staatsgewalt“ und letztere nur, insoweit sie durch die religiöse Erziehung bedingt ist. „In den übrigen Beziehungen stehen dieselben unter der unmittelbaren Leitung der Staatsbehörde. Insbesondere hängt die Aufnahme und Entlassung der Zöglinge von der Staatsbehörde ab“ (Art. 11). Danach ist der Bischof verpflichtet, wenn er eine Änderung in dieser seiner Sphäre, der Hausordnung oder religiösen Erziehung vornehmen will, der Staatsbehörde Mitteilung zu machen, ob sie vom staatlichen Gesichtspunkte aus keinen Anstand erhebt, ob z. B. die Erziehung der Zöglinge nicht in einem der bürgerlichen Gesellschaft oder dem Staate feindseligen und nachteiligen Sinn geleitet werde, ob sie nicht dem Unterricht an der Universität und den Gymnasien entgegenwirke u. s. f. Dabei ist der Staat vermöge seiner ausdrücklich gewahrten Oberaufsicht der entscheidende Teil. In den Lehrplan und die Gesetze der selbständigen staatlichen Anstalten, an denen die Zöglinge ihren Unterricht erhalten, hat der Bischof nichts darein zu reden, ebenso wenig bei der Anstellung der Professoren an den beiden Gymnasien oder an der Universität.

Dem Bischof giebt Art. 12 des Gesetzes ebenfalls das Recht der Ernennung der Vorsteher und Repetenten der drei Konvikte. Allein der Bischof darf die Vorsteher nur „aus der Zahl der am Sitz der Konvikte angestellten Professoren oder Kirchendiener“ ernennen. Die Professoren sind sämtlich vom Staat ernannte Staatsdiener. Die Kirchendiener sind nicht anders als nach dem Gesetz ernannt, also vom Staat schon vorher anerkannt. Thatsächlich aber gestaltet sich die Sache noch so, dafs die Stellen der Ortsgeistlichen zum Patronat der Krone gehören in Ehingen, Rottweil und Tübingen, dafs die Stelle des Konviktsdirektors in Tübingen mit der dortigen Stadtpfarrstelle vereinigt ist.

So hat sich der Bischof immer, ehe er diese Stelle besetzt, zu vergewissern, ob der König den von ihm in Aussicht genommenen Mann auch auf die Stadtpfarrstelle er-

nennen will, und erst wenn letztere Ernennung erfolgt ist, ernennt ihn der Bischof auf die Konviktdirektorsstelle. Ausdrücklich ist aber auch auf die Repetenten das Recht der Ausschliefsung durch die Staatsregierung von Art. 4, Abs. 1 angewendet in Art. 12, Abs. 2 und zwar auch für den Fall, „wenn ein Vorstand oder Repetent nach seiner Ernennung in bürgerlicher oder politischer Beziehung der Regierung unangenehm geworden ist.“ Zudem ist nach Ministerialverfügung vom 12. Oktober 1859 als oberste Leitung die Konviktskommission für das höhere Konvikt in Tübingen eingesetzt, bestehend aus den Mitgliedern der katholisch-theologischen Fakultät und dem Konviktsdirektor, wobei das älteste Mitglied der Fakultät den Vorsitz führt. Zu ihrer Zuständigkeit gehört alles, was sich auf den Studienplan und die wissenschaftliche Ausbildung der Zöglinge bezieht, soweit diese nicht von der Universität schon normiert sind, ebenso alle wichtigeren Disziplinarfälle und die Gutachten und Anträge an die Staats- und Kirchenbehörde.

Art. IX

beschäftigt sich mit der katholisch-theologischen Fakultät der Landesuniversität. Facultas theologica catholica Universitatis Regiae quoad munus docendi ecclesiasticum Episcopi regimini et inspectioni subest. Potest proinde Episcopus Professoribus et Magistris docendi auctoritatem, et missionem tribuere, eamdemque, quum id opportunum censuerit, revocare, ab ipsis fidei professionem exigere, eorumque scripta et compendia suo examini subjicere.

Das Berufungs- und Anstellungsrecht des Staats ist damit illusorisch gemacht, und er hat nur noch das Recht, dieser rein kirchlichen Anstalt seine Mittel und seinen Schutz zur Verfügung zu stellen. Die theologische Fakultät ist mit dieser Bestimmung ganz und gar dem Bischof unterworfen, von der übrigen Universität so getrennt, dafs es unzulässig ist, unter diesen Verhältnissen noch von der „in dem Organismus der Landesuniversität verbleibenden theologischen Fakultät“ sprechen zu wollen (Rümelin S. 218). Ein Konflikt ist da allerdings nicht mehr möglich, wo der

Staat auch gar nichts mehr drein zu reden hat, wo das Oberaufsichtsrecht des Staates in ein Aufsichtsrecht des Bischofs über eine Staatsanstalt und staatliche Funktionen verwandelt ist. Auch für die Professoren, die wenigstens nominell noch Universitätsprofessoren und Staatsdiener sind, ist eine solche Beaufsichtigung, mag sie herkommen wo sie will, ja schon als Männer höchst kränkend, wenn sie durchaus der Willkür (quum id opportunum censuerit) eines dritten für ihre ganze Stellung anheimgegeben sind. Auch da hätte einem württembergischen Patrioten doch der Hinblick auf die würdige und ruhmvolle Geschichte der jungen katholisch-theologischen Fakultät, auf die treue, unermüdete und opferwillige Fürsorge des Königs und der Staatsregierung die Feder zurückhalten sollen, einen solchen Auslieferungsvertrag zu unterzeichnen.

Wollte sich die Regierung nicht die Frage vorlegen, ob es ihr unter solchen Umständen noch möglich sei, wie bisher, tüchtige Kräfte für die Lehrstühle der Fakultät zu gewinnen, so hätte sie sich doch fragen sollen, ob sie das Recht habe, die Existenz ihrer Staatsbürger und -diener so schutzlos dem opportunum einer anderen Gewalt auszusetzen. Doch nicht genug mit der katholisch-theologischen Fakultät. Die Regierung geht noch weiter und liefert auch die philosophische Fakultät zum Teil aus. Eine besondere königliche Erklärung zu diesem Artikel sagt: „Damit den Zöglingen des Wilhelmstifts (Konvikt) in Tübingen Gelegenheit werde, philosophische Vorlesungen bei Katholiken zu hören, wird vor allem der Bischof von dem ihm durch die Ernennung des Direktors und der Repetenten dieser Anstalt zustehenden Mittel Gebrauch machend, das Geeignete verfügen. Allein auch die königliche Regierung wird bei Besetzung der Lehrstühle in der philosophischen Fakultät auf diesen Gegenstand die thunlichste Rücksicht nehmen.“ Dieses „Rücksichtnehmen“ ist wieder so ein unbestimmter Ausdruck, der es dem Bischof in die Hand giebt, die Regierung zu drängen, bis die philosophische Fakultät (denken wir namentlich an Geschichte)

zum mindesten mit Katholiken besetzt, ja am Ende teilweise in seiner Hand ist.

Das Gesetz dagegen bestimmt Art. 14 klar: „Gegen einen Lehrer der katholisch-theologischen Fakultät der Universität, dessen Lehrvorträge nach dem Urteile des Bischofs wider die Grundsätze der katholischen Kirchenlehre verstofsen, kann eine Verfügung nur von der Staatsbehörde getroffen werden.“ Damit bleibt die Fakultät „in dem Organismus der Landesuniversität“ und erst durch das Gesetz ist das oben angeführte Wort Rümelin's wieder zur Wahrheit geworden.

Der Bischof darf zwar einen Antrag stellen, er mufs denselben aber begründen (nicht: quum id opportunum censuerit). Doch ist damit die Staatsregierung durchaus nicht zur Entlassung gezwungen. Sie hat von Fall zu Fall zu untersuchen. Es könnte z. B. die Beschuldigung der Heterodoxie nur ein Vorwand für sonstige Unbequemlichkeit des Lehrers sein. Die Regierung hat z. B. unter dem 20. April 1871 ausdrücklich im Regierungsblatt erklärt: „Infolge einer nach Vernehmung des Geheimen Rats getroffenen Höchsten Entschliefsung Seiner Königlichen Majestät vom 18. d. M. wird hiermit bekannt gemacht, dafs die königl. Regierung den Beschlüssen des vatikanischen Konzils in Rom, wie solche in den beiden dogmatischen Konstitutionen vom 24. April und 18. Juli v. J. zusammengefafst sind, insbesondere dem in der letztgenannten Konstitution enthaltenen Dogma von der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes keinerlei Rechtswirkung auf staatliche oder bürgerliche Verhältnisse zugesteht.“ Würde nun ein Professor wegen Leugnung der Infallibilität angeklagt, so hätte ihn der Staat in seiner Stellung zu schützen. Zwar könnte der Bischof den Studierenden die Weihen versagen, welche Vorlesungen bei einem von ihm angeklagten Lehrer hören. Darauf stünde es bei der Staatsbehörde, die Berufung eines andern Lehrers abzulehnen und den bisherigen in seiner Stellung zu belassen. Damit würde die akademische Schlufsprüfung, welche nach Art. 3 gefordert wird, je nach Umständen unmöglich

werden. Diese Konflikte könnten aber nur eintreten, wenn der Bischof seinem Eide, mit dem er dem Könige und den Gesetzen Gehorsam und Treue geschworen, untreu würde, nicht indem er sich, wie bei der Konvention, auf eine Bestimmung im Gesetz selbst berufen könnte.

Art. X

betrifft das kirchliche Vermögen. Dazu gehörte beim Abschlufs der Konvention: 1) Die Bistumsdotation, welche unter gewissen Beschränkungen in der Verwaltung des bischöflichen Ordinariats stand unter Oberaufsicht des Staats. 2) Der Interkalarfond und die vakanten Pfründen. Sie standen in der Verwaltung des Kirchenrats, welcher je nach dem mit dem Ordinariate Rücksprache zu nehmen hatte. 3) Die besetzten Pfründen, verwaltet von den Inhabern und Kapitelskämmerern unter Aufsicht der Staatsbehörde (Kirchenrat), welche sich wieder ins Benehmen mit dem Bischof setzen konnte. 4) Das Lokalkirchenvermögen unter Verwaltung des Stiftungsrats der Gemeinde (Gemeinderat und Ortsgeistlicher). Die Aufsicht führte das gemeinschaftliche Oberamt (Oberamtmann und Dekan), Kreisregierung und Ministerium des Innern [1].

Die Konvention nun führt auch hier das kanonische Recht ein und nimmt gleich alles Vermögen insgesamt für die Kirche im allgemeinen in Anspruch. „Das Vermögen, welches die Kirche als ihr Eigentum besitzt, oder in Zukunft erwerben wird, ist beständig unverletzt zu erhalten, und wird dasselbe ohne Zustimmung der Kirchengewalt niemals eine Veränderung oder Veräufserung erleiden, noch werden dessen Früchte zu andern Zwecken verwendet werden.“ So ist all das obgenannte Vermögen dem Prinzip nach in einen Beutel geworfen und wir sehen auch hier die kluge Voraussicht der Kurie. Wenn sie später einmal z. B. Lokalkirchenvermögen zu irgendeinem anderweitigen kirchlichen Zweck, meinethalben zu einer Mission in England, verwenden wollte, so könnte sie sich.

1) Vgl. Golther, S. 93f. 185f. 411.

darauf berufen: „Bona temporalia, quae Ecclesia propria possidet.“ Damit diese Bestimmung noch prägnanter ausgedrückt sei, heifst es schon jetzt: „Das Kirchenvermögen wird im Namen der Kirche unter Aufsicht des Bischofs von jenen verwaltet, welche nach Vorschrift des kanonischen Rechts“ — jetzt erfolgt ein Zugeständnis an die bestehenden Verhältnisse — „oder nach dem Herkommen, oder durch ein Privilegium und eine besondere Bestimmung für irgendeine milde Stiftung zu solcher Verwaltung berufen sind.“ Doch damit das Prinzip auch hier gewahrt bleibe, fährt der Artikel fort: „Alle Verwalter aber sind gehalten, auch wenn dieses auf Grund der oben angeführten Titel andern gegenüber zu geschehen hat, zugleich auch dem Bischofe oder seinem Bevollmächtigten jährlich Rechenschaft von ihrer Verwaltung abzulegen.“ Die Regierung war auch hier wieder so naiv, in ihren Motiven auszusprechen, dafs hierdurch an den oben angeführten Grundsätzen des Verwaltungsedikts vom 1. März 1822 nichts geändert worden sei. Allein im Grunde ist dadurch das bis jetzt bestehende Recht in Württemberg allerdings geändert. Dieses beruhte auf dem Grundsatz des Einzelvermögens unter Verwaltung gemischter und Oberaufsicht der staatlichen Organe, das Recht der Konvention aber ruht auf dem kanonischen Grundsatz des Gesammtvermögens der Kirche verwaltet im Namen der Kirche (Bona ecclesiastica nomine ecclesiae administrabuntur). Nehmen wir nur die wirklich bestehenden Verhältnisse, noch nicht einmal die zukünftigen rechtlich möglichen Ansprüche. Der Stiftungsrat verwaltet das kirchliche Lokalvermögen und legt dem gemeinschaftlichen Oberamt Rechenschaft ab. Nach der Konvention hat er das Gleiche dem Bischof gegenüber zu thun. Dieser will eine Änderung in der Verwaltung, das gemeinschaftliche Oberamt und die Kreisregierung nicht. Der Bischof sagt: „Bona ecclesiastica nomine Ecclesiae administrabuntur.“ Giebt die Staatsbehörde nicht nach, ist der Konflikt da. Dies kennzeichnet Rümelin's Behauptung: „Bei der Verwaltung des kirchlichen Lokalvermögens ist die Einwirkung der staatlichen Organe eine überwiegende“

(S. 218). Um das neue Prinzip zu wahren, werden die jetzt bestehenden Verhältnisse nur einstweilen wieder als ausdrückliche Zugeständnisse der Kurie behandelt und solche können ja jederzeit wiederrufen werden, ohne dafs dadurch der Vertrag im Prinzip aufgehoben wäre. „Sancta Sedes, spectatis peculiaribus rerum circumstantiis, consentit, dafs die einzelnen Kirchenfabriken, sowie die übrigen kirchlichen Lokalstiftungen im Namen der Kirche in der Weise auch ferner verwaltet werden, wie sie im Lande eingeführt ist; nur sollen Pfarrer und Landdekane ihre diesfallsigen Verrichtungen im Auftrage des Bischofs ausüben“ (s. die Ausführung S. 439). Wenn es nun weiter heifst: „Über die spezielle Ausführung dieser Angelegenheit wird die königl. Regierung mit dem Bischofe ein Übereinkommen treffen“, so wird dies doch nicht zu dem Zweck in Aussicht gestellt sein, das Verwaltungsedikt von 1822 wieder festzustellen, oder es zugunsten des staatlichen Einflusses zu ändern, sondern doch wohl, um dem kanonischen Recht mehr Geltung zu verschaffen. Wenn es die Regierung mit ihrer obigen Behauptung ernst meinte (s. S. 438), warum steht etwa nicht gerade an dieser Stelle: „An den Grundsätzen des Verwaltungsedikts vom 1. März 1822 wird nichts geändert“? Weiter: „Insuper Sancta Sedes annuit, dafs, so lange die Staatskasse zu den allgemeinen oder örtlichen Bedürfnissen der Kirche Beiträge leistet, die vakanten Pfründen und der Interkalarfond unter der Oberleitung des Bischofs und im Namen der Kirche durch eine gemischte Kommission verwaltet werden; die eine Hälfte der Mitglieder dieser Kommission erwählt der Bischof hauptsächlich aus Geistlichen, die andere die königl. Regierung aus Katholiken, den Vorsitz hat der Bischof oder dessen Bevollmächtigter.“ Auch hier soll ein Übereinkommen mit der Regierung das Nähere regeln. Welche Basis demselben gegeben werden will, das folgt im weiteren: „Über die Erhaltung des Grundstocks des Interkalarfonds, sowie über Verwendung der Erträgnisse desselben wird die genannte Kommission der königl. Regierung stets Gewifsheit geben.“

Vorher ist über die Verwendung des Interkalarfonds im wesentlichen nach den bisher bestehenden Grundsätzen bestimmt, dafs er verwendet werde „vor allem stets zur Ergänzung der Pfarrgehalte bis zur Kongrua, zur Anweisung von angemessenen Pensionen, zu den Tischtiteln, zu den Kosten der Vikarien“. Allein es ist die neue Bestimmung beigefügt: „etwaige Überschüsse aber nur für andere kirchliche Bedürfnisse verwendet werden“ und die oben (S. 426. 429) angeführte Einräumung inbetreff der Seminarien. Zugleich ist bei der Zusammensetzung der genannten Kommission dem Bischof der überwiegende, der Staatsbehörde der untergeordnete Einflufs eingeräumt und dem ersteren der vollständige in Aussicht gestellt. Rümelin stellt dies (S. 219) so dar: „Bei den allgemeinen Fonds und dem Pfründenvermögen kommt zu dem allgemeinen Aufsichtsrecht noch ein wesentlicher Anteil an der Verwaltung hinzu“, während er andere Bestimmungen als die der Konvention mit der Behauptung abweist, der Staat könne, „wiewohl er hinsichtlich der Verwaltung des Kirchenvermögens sein Aufsichtsrecht vorbehalten kann, doch nicht einseitig den Anteil bestimmen, welchen die Organe der Kirche an dieser Verwaltung zu nehmen haben“ (S. 232). Die Richtigkeit dieses Satzes vorausgesetzt, würde aber daraus noch nicht folgen, dafs deshalb der Staat der Kirche die Verwaltung überlassen mufs, wie dies in Art. X im Prinzip geschehen ist, und seine etwaige Mitwirkung nur als eine Konzession der Kirche auf unbestimmte Zeit sich gestatten lassen mufs. Allein, wenn irgendwo, so kann hier der Staat den Anteil bestimmen, den die Kirche an der Verwaltung zu nehmen hat bei einem Vermögen, wie es thatsächlich in Württemberg vorhanden und vom Staat als solches zu schützen war. Wird freilich all dies Vermögen trotz seiner verschiedenen Rechts- und Besitztitel in eine Kasse geworfen und nach kanonischem Recht als „Bona temporalia, quae Ecclesia propria possidet“ (Art. X) wie ein Privatvermögen der Kurie betrachtet, dann ist es allerdings guter Wille des Besitzers, wenn er einen andern auch noch etwas drein reden läfst. Noch mehr aber ist der

Staat sogar verpflichtet, „den Anteil zu bestimmen“, welchen seine Organe und also mittelbar, welchen „die Organe der Kirche an dieser Verwaltung zu nehmen haben“, wenn er es ist, der seine Mittel zu Kirchenzwecken zur Verfügung stellt, wie Rümelin selbst sagt (S. 219): „Die Kirche bleibt überhaupt, wie bisher in ihren ökonomischen Angelegenheiten von der staatlichen Beihilfe abhängig.“ Das allerdings hat die Konvention zugegeben, dafs das Kirchenvermögen „den öffentlichen Lasten und Abgaben, sowie den übrigen allgemeinen Gesetzen des Königreichs, wie alles andere Eigentum unterliegt“. Wenn auch die gesetzlichen Bestimmungen über die „tote Hand“ nicht ausdrücklich erwähnt sind, so können sie doch befafst sein unter den „übrigen allgemeinen Gesetzen des Königreichs“.

Das Gesetz von 1862 acceptiert nun vor allem den kanonischen Grundsatz nicht, als ob die Kirche im ganzen d. h. die römische Kurie Eigentümerin des Kirchenvermögens sei, sondern läfst die einzelnen, mit juristischer Persönlichkeit begabten Besitzer in ihrem Rechte Art. 18. „Das den kirchlichen Bedürfnissen und Anstalten gewidmete Vermögen unterliegt den allgemeinen Landesgesetzen, insbesondere auch jenen über öffentliche Lasten und Abgaben, sowie über den Besitz von Liegenschaften durch die tote Hand.“ Diese letztere Bestimmung ist besonders aufgenommen und somit Garantie gegeben, dafs nicht gröfsere Komplexe von Gütern sich im Besitz kirchlicher Anstalten ansammeln. Von einer Verwaltung des kirchlichen Zwecken gewidmeten Vermögens „unter Oberleitung des Bischofs und im Namen der Kirche“ ist im Gesetz nirgends die Rede. Erst so bleibt es bei den Bestimmungen des Verwaltungsedikts von 1822. Geändert wurde dasselbe nur inbetreff des Interkalarfonds, der vakanten und besetzten Pfründen, aber mit zugestandener Absicht, nicht mit verschleiernden Erklärungen. In den genannten Beziehungen war der Bischof nur auf etwaige Wünsche beschränkt. Nach Art. 19 stehen Interkalarfond und vakante Pfründen unter der „gemeinsamen Leitung“, die besetzten Pfründen „unter der gemeinsamen Aufsicht des Staates und der Kirche“. Diese ist folgendermafsen

geregelt. Der Interkalarfond ist der Staatsbehörde, dem Kirchenrat, unterstellt. Das Ordinariat nimmt Einsicht vom jährlichen Geschäftsbericht desselben und wacht darüber, dafs die Mittel bestimmungsmäfsig verwendet werden. Die vakanten Pfründen werden vom Kämmerer verwaltet, welcher zugleich staatlicher und kirchlicher Beamter ist. Seine Rechnungsstellung geht an den Kirchenrat. Die besetzten Pfründen verwaltet der Pfründner unter Aufsicht und Unterstützung vom Kämmerer. Veränderungen im Pfründenvermögen werden vom Kämmerer dem Kirchenrat angezeigt. Hat sich in der Konvention die Kurie für die Zukunft gesichert, so sichert der Staat im Gesetz sein Aufsichtsrecht auch für solche Fälle, wenn sich in Zukunft aufser den schon vorhandenen (S. 438) genannten Fonds noch weitere für kirchliche Zwecke bilden würden, indem Art. 19 fortfährt: „Von den Verwaltern anderer, den kirchlichen Bedürfnissen und Anstalten gewidmeten Vermögen kann die Staatsregierung, soweit ihr nicht weiter reichende Befugnisse auf dasselbe zukommen, über die Erhaltung des Grundstocks und die stiftungsmäfsige Verwendung seiner Erträgnisse Nachweis verlangen."

Noch hat die Staatsbehörde ihre Mitwirkung und ihr Oberaufsichtsrecht eben wegen der Verbindung von Kirche und Staat gewahrt in einem Punkt, welchen die Konvention ganz dem Bischof überliefs, so dafs davon gar nicht die Rede ist. Art. 17 des Gesetzes bestimmt: „Die Bildung neuer kirchlicher Gemeinden und die Abänderung bestehender kirchlicher Gemeinde- und Bezirkseinteilungen kann von dem Bischof nur im Einverständnis mit der Staatsregierung verfügt werden. Dasselbe gilt von der Errichtung, Teilung und Vereinigung von Pfründen, auch wenn eine neue kirchliche Gemeindeeinteilung nicht damit verbunden ist."

Art. XI

der Konvention lautet: „Der Bischof wird mit allen königlichen Behörden unmittelbar verkehren." Vorher durfte der Bischof nur mit dem Kirchenrat und durch dessen Vermitt-

lung mit den sonstigen Staatsbehörden verkehren. Das Gesetz hat diese Beschränkung ebenfalls aufgehoben, aber der Konvention gegenüber doch noch die Bestimmung hinzugefügt, dafs der unmittelbare Verkehr des Bischofs mit den königlichen Behörden nur in der Weise stattfinden darf, „dafs er keine Befehle oder Weisungen an sie erläfst“. Es scheint sich dies von selbst zu verstehen, allein nehmen wir z. B. nur die bischöfliche Instruktion Abs. 2 zu Art. V der Konvention, wenn die staatliche Mitwirkung zum Vollzug kirchlicher Strafen in Anspruch genommen wird. Würde eine im Geiste der Konvention erstarkte bischöfliche Gewalt sich so sehr scheuen, einer weltlichen Behörde zur Leihung ihres Arms Weisungen zu geben? So, sehen wir, ist nicht einmal in dieser anscheinend ganz nebensächlichen Bestimmung eine Gleichartigkeit der Konvention und des Gesetzes zu finden.

Blicken wir auf die Konvention zurück, so ist ein charakteristisches Merkmal, das noch nicht ausdrücklich genannt, auch die Dehnbarkeit in den Händen der Kurie. Dagegen spricht sich die Konvention dem Staat gegenüber immer bestimmt aus, wie die besonderen Festsetzungen in dieser Richtung zeigen. So mufs bei Art. IV die königl. Erklärung versichern: „Die königl. Regierung wird, wie es auch seither immer ihre Übung war, auf die dem königl. Patronat verbleibenden Pfründen nur solche Geistliche präsentieren, welche den allgemeinen Pfarrkonkurs mit Erfolg bestanden haben.“

Durch das „wie es auch seither immer ihre Übung war“ ist diese Erklärung scheinbar unverfänglich. Der Satz ist die Angel, an dem auch die Regierung gefangen ist für ein Gebiet, das ihr noch hätte Freiheit gewähren können. Dafs der Pfarrkonkurs nach der Konvention ein ganz anderer ist und somit auch die neue Übung eine ganz andere als die alte, davon ist nichts gesagt. Bei Art. V erklärt wieder die Regierung: „Wenn Verbrechen oder Vergehen von Geistlichen deren Verhaftung oder Gefangennehmung notwendig machen, so wird man dabei stets, so weit dies möglich, die Rücksichten eintreten lassen, welche

die dem geistlichen Stand gebührende Achtung erheischt.“ Am bestimmtesten bindet noch Art. XII den Staat: „Die mit der vorstehenden Vereinbarung im Widerspruche stehenden königlichen Verordnungen und Verfügungen treten aufser Kraft; soweit aber gesetzliche Bestimmungen derselben entgegenstehen, werden diese geändert werden.“ Königl. Erklärung: „Unter den mit der jetzigen Konvention unvereinbaren und somit aufser Kraft tretenden Verordnungen versteht die königl. Regierung selbstverständlich vorzugsweise die Verordnungen vom 30. Januar 1830 und 1. März 1853, sowie das Fundationsinstrument vom 14. Mai 1828, soweit solches nicht von der Dotation des Bistums handelt, nebst Beilagen C und D zu diesem Instrumente.“ Damit hat die Kurie das Recht in der Hand, auch für die Zukunft die Änderung der Gesetze, somit auch der Landesverfassung zu fordern, sobald sie den Nachweis führt, dafs dieselben „eidem Conventioni adversantur“.

Von Interesse wäre es, die württembergische Konvention auch mit der badischen und besonders mit dem österreichischen Konkordat zu vergleichen, wenn es hier die Aufgabe wäre, diese einzelne Erscheinung in das Licht der ganzen Zeitentwickelung zu stellen. Das österreichische Konkordat war das Vorbild, und es ist gelungen, auch das württembergische ihm so nahe zu bringen, dafs es oft nur ein Schritt oder nur die Form ist, welche beide trennt, wenn sie noch nicht gleich sind. So unterwirft z. B. das österreichische Konkordat den gesamten Unterricht der katholischen Jugend der Aufsicht der Geistlichkeit, er mufs nach demselben in allen Fächern der katholischen Lehre entsprechend sein. Das württembergische Konkordat hat den Beisatz, dafs dem Bischof der mit der Gesetzgebung und der einheitlichen Leitung vereinbare Einflufs gewährt werde. Die Regierung erkannte damals in ihren Motiven selbst an, dafs damit das Versprechen gegeben sei, sie wolle zu wichtigeren, namentlich die inneren Seiten des Unterrichts berührenden Änderungen nicht schreiten, ohne auch die Kirchenbehörde gehört und ihre etwaigen Einwendungen erwogen zu haben. Selbst in der extremsten Angelegenheit,

der Ausnahme der Bischöfe von der staatlichen Gerichtsbarkeit in Kriminalsachen, wie sie das österreichische Konkordat bestimmt, hat die württembergische Konvention nichts geändert, sondern nur mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse erlaubt, dafs solche Vergehen vor das weltliche Gericht gebracht werden. Nimmt man in Betracht die damalige Bemühung Österreichs, seine Stellung in Deutschland immer mehr zur dominierenden zu machen, durch einen Garantievertrag Preufsen an seine Heeresfolge zu ketten, dasselbe überhaupt in seinem Einflufs herabzudrücken, weiter wie gerade in Preufsen die römische Kurie ihrer Herrschaft sicher war, so sieht man deutlich, wie das Vorgehen auf der ganzen Linie nicht blofs ein wohl organisiertes war, sondern auch schon so weit gediehen, dafs nur eine Machtentwickelung Österreichs, etwa ein Sieg in Italien 1859, noch nötig gewesen wäre, um vollends in die Siegesstellung einzurücken und die Herrschaft der Kirche über den Staat zur Wahrheit zu machen.

Die Konkordate hatten die Rechtsbasis dazu schon geschaffen. So auch das württembergische. Hätte nun der Staat, sobald Rom mit demselben vollkommen ernst machen wollte, sich das nicht gefallen lassen wollen, so wäre ein schwerer Streit entstanden, wobei aber der Staat nur die Rolle des schon Besiegten gespielt hätte.

Was die Kurie 1871 verlangte, war nur die Fortsetzung der Ansprüche Roms, welche immer gleich bleiben. Hatte man ja schon die Stirne, sogar unter dem Volk Petitionen verbreiten zu wollen, welche verlangten, dafs Deutschland das Ketzerblut seiner Söhne vergiefse für die Herrschaft des Vatikans, nachdem es kaum mit Aufbietung aller Kraft einen mutwilligen Angriff zurückgeschlagen hatte, von dem derselbe Vatikan höchstens das Mifslingen bedauerte. Noch aber sind selbst manche protestantische Politiker in der Illusion befangen, als ob man die durch die Reformation wieder ans Licht gehobene Anschauung von der gleich göttlichen Ordnung weltlicher und geistlicher Gewalt nur so ohne weiteres auf den Ultramontanismus übertragen könnte, und von dieser Täuschung geblendet, glauben sie vertrauens-

oll zu einem aufrichtigen Bündnis sich hingeben zu können, wenn es sich darum handle, die idealen, die hohen sittlichen, die christlichen Interessen des Volkslebens zu wahren. Allerdings nimmt der Ultramontanismus gerne solche Glieder der Reformationskirche auf, aber sie sind ihm keine ebenbürtig Verbündeten, sondern Ketzer auf dem Wege nach Rom. Allerdings spricht der Ultramontanismus von christlichen Interessen, aber er kann sie nur verstehen im römisch-hierarchischen Sinn. Eine politische Partei, welche sich mit den Anschauungen der Kurie identifiziert, kann als obersten Grundsatz und letztes Ziel nur die Herrschaft Roms über die gesamte Christenheit festhalten. Ein Bündnis mit ihr ist nur möglich unter der Bedingung völliger Unterordnung. Diese Unterordnung wird allerdings nicht von Anfang an im Prinzip gefordert, aber nur um so strenger, wo es sich bei praktischen Fragen um das Ziel des Ultramontanismus handelt. Ein Zusammengehen mit demselben in politischer Beziehung kann nur im einzelnen Fall stattfinden, der zu prüfen ist, ob er nicht blofs als Mittel zum Zweck benützt werden soll, in kirchenpolitischer z. B., wenn in einem Parlament ein Geist zur Herrschaft kommen wollte, wie er sich seiner Zeit in Frankfurt breit machte, wenn Vogt ausrief: „Ich bin für Trennung der Kirche vom Staat, aber nur unter der Bedingung, dafs überhaupt das, was Kirche genannt wird, vernichtet werde!“ Echte Söhne der Reformation können wohl in einzelnen Momenten Schulter an Schulter mit der ultramontanen Partei schlagen, müssen aber sogleich wieder Gewehr bei Fufs! in festgeschlossener Kolonne sich selbständig zur Abwehr aufstellen. Aber auch in der Gesetzgebung halte man sich nicht auf dem Boden der abstrakten Theorie, sondern auf dem der Wirklichkeit. Die evangelische Kirche stellt sich schon in ihrem reformatorischen Prinzip und ihrer Praxis ganz anders gegen den Staat als die römische. Wenn die Kirchengesetzgebung Rom gegenüber immer ihren Kern darin haben mufs (wie auch die Geschichte lehrt), dafs unberechtigte Ansprüche auf Herrschaft über Staat und Ketzer abgewehrt werden, so ist es einfache Logik, dafs das Gleiche nicht auch der

evangelischen Kirche gilt. Wenn sich zwei ungleich gegen mich verhalten, habe ich sie doch nicht gleich zu behandeln. Auch hier zeigt sich wieder, wie die eigentliche Stellung Roms und der wesentliche kirchenpolitische Unterschied zwischen der Kirche des Mittelalters und der der deutschen Reformation durchaus nicht genug gewürdigt wird. Daſs ein einseitiges Vorgehen auch vom staatsmännischen Standpunkt aus möglich ist, zeigt ja gerade das Beispiel Württembergs, wo das seit 1862 bestehende Gesetz ausdrücklich gegeben ist nur zur „Regelung des Verhältnisses der Staatsgewalt zur katholischen Kirche“.

Aus obiger Ausführung möge für unsere Zeit auch beherzigt werden, was Rom fordert, selbst und gerade in einem paritätischen Staat, wie fein in erworbenen Rechten Ansprüche auf weitere enthalten sind.

ANALEKTEN.

1.

Eine Würzburger lateinische Handschrift zu den apokryphen Apostelgeschichten.

Von

Dr. **Georg Schepſs** in Würzburg.

Gelegentlich der Anfertigung eines mir von der Wiener Kirchenväterkommission aufgetragenen Auszuges aus dem nur handschriftlich vorhandenen Manuskriptenkatalog der Würzburger Universitätsbibliothek lenkte u. a. die Nummer Mp. th. f. 78 s. VIII meine speziellere Aufmerksamkeit auf sich. Sie enthält auf 35 Pergamentblättern (28 cm hoch, 21 cm breit) die Passionen der Apostel Johannes (die gröſsere erste Hälfte fehlt), Jacobus frat. Johannis, Thomas, Bartholomaeus, Matthaeus (mit Prolog und Epilog), Simon und Judas (mit Epilog), Philippus (nur eine Seite). Nachdem in den vortrefflichen Werken von Lipsius [1], Bonnet [2] u. a. die verwickelte Frage nach der Entstehung und der textlichen Überlieferung der Apostelpassionen neuerlich gründliche Bearbeitung gefunden hat, soll im folgenden der seither unbekannt gebliebenen Würzburger Handschrift, die ich mit H (= Herbipolitanus)

1) Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden . . . von Richard Adalbert Lipsius, 1. Bd., Braunschweig 1883. (Die inzwischen erschienene Hälfte des zweiten Bandes stand mir leider noch nicht zugebote.)

2) Supplementum codicis apocryphi, I: Acta Thomae, rec. Max Bonnet. Lipsiae 1883.

bezeichnen will, der ihr gebührende Platz im kritischen Apparat gesichert und ihre Benutzung für die noch zu erwartenden Editionen Bonnet's [1] als notwendig erwiesen werden.

Die näheren Angaben über Alter, Schriftcharakter und sonstige diplomatische Eigentümlichkeiten der Handschrift für den zweiten Teil dieses Aufsatzes aufsparend, gehe ich gleich auf die Textgestalt der Passionen selbst ein und werde mich, da erschöpfende Einzelkollationen hier nur langweilen würden, möglichst kurz zu fassen suchen.

Blatt 1ª—3ª: Johannes. Der abrupte Anfang lautet: *ad dicos* (!) *et eugenius dicerent* (!) *apostolo super* (!) *misericordiam docuisti* etc. Der Text ist im allgemeinen am nächsten verwandt mit jener verkürzten Fassung des sogen. Abdias, die bei J. A. Fabricius, Cod. apocr. novi test. pars III (Hamburg 1719) unter dem Titel *Mellitus*[2] *de passione S. Joannis apostoli* von Seite 615, 21—623, 14 vorliegt. Auf Blatt 2ᵇ hat der Schreiber nach den Worten *in conuiuio meo* (Fabr. III, 621, 18) offenbar eine Seite oder ein Blatt seiner Vorlage ausgelassen, denn er fährt fort *com me moras* (!) *me testimonia*, was Fabr. 622, 21 steht [3]; nachdem er dann aber das Stück 622, 21 *commemoras* — 623, 14 *effectum* [4], *amen* absolviert hat, trägt er, in gleicher Zeile und in gleichgroßer Schrift fortfahrend, das ausgelassene Stück der *assumptio* 621, 18 *cum fratribus tuis* — 622, 21 *ueritatis tue* gebührend nach. Die stärkste Abweichung vom Melitotext besteht darin, daß die Gebetsworte „*Fratres et conserui mei* — *uocare dignatur*" = Fabr. III, 621, 18—622, 3 [5] gänzlich fehlen, wie dies nach der (etwas unklaren) Angabe von Lipsius S. 410 [6] auch in einigen Pariser Handschriften und im Mombritiusdruck der Fall ist [7].

Wenn in H gegenüber dem vollständigeren Abdiastexte des Lazius, wie er bei Fabr. II, 531 (bezw. 571, 13 ff.) vorliegt, vor allem der große Passus 582, Z. 3 — 587, Z. 1

1) Bonnet beabsichtigt zunächst Johannes folgen zu lassen; siehe praef. p. XXVII.

2) Der seltene Mombritiusdruck (Mailand 1474), welcher nach Lipsius 411 einen interpolierten Melitotext bietet, war mir nicht zugänglich.

3) Herr Prof. Bonnet teilt mir mit, daß unter seinen Codices, die sämtlich jünger als H sind, keiner sei, welcher eine Rückwirkung dieser in H vorliegenden Seiten- oder Blattverschiebung aufweise.

4) Vgl. Lipsius 498.

5) Vgl. Nausea 39ᵇ, Z. 28 und Abdias, Fabr. II, 582, 3.

6) Vgl. Lipsius 139. 175. 412.

7) Bonnet bestätigt mir, daß dies Gebet gerade in seinen ältesten Handschriften, resp. den besseren Melitotexten fehlt.

in Wegfall kommt, so hat H mit Abdias doch eine Reihe von Lesarten gemein, die bei Melito fehlen. So stehen z. B. in H [1] die im Melitotext fehlenden, bei Nausea [2] teilweise, bei Fabr. II aber durchgehends vorhandenen Stellen:

dum de peccatoribus ageretur (Fabr. II, 572, 13); *et cecos inluminarent* (573, 2); *cuius uerbo celi firmati sunt* (577, 2); *et da* (577, 15); *aures ut audiant* (577, 17); *os suum* (577, 19); *(seditionem) fueri* (!) *petit silentium fieri et* (578, 17); *eamus et aduoluti eius genibus* (580, 3); *ea uerba* (587, 18); *nec ueniat mihi* [3] (588, 6); *uiui* [4] *qui praeceptum* (!) *patris mundum saluasti qui et spiritum scm tuum nobis distinare dignatus es ut nos de praeceptis tuis commoneret per eundem spiritum tibi gratias referrimus* (!) *per infinita secula saeculorum* (588, 11 ff.; das bei Fabr. 17 folgende „*et cum*" fehlt und von *omnis* stand ursprünglich nur „*nes*").

Übereinstimmend mit Abdias II, 573, 14 fehlt in H, durch Homoeoteleuton *(cadere)* veranlaſst, die bei Melito III, 616, 13 ff. (vgl. Nausea 38ª) stehende Stelle: *ecclesiam eius et consentiam uobis. Si autem hoc facere non potestis, ego inuoco nomen domini mei Jesu Christi et faciam cadere.*

Mit Nausea hat unsere Johannespassion vereinzelte Dinge gemeinsam wie zu 38ᵇ, Z. 7 *in conspectu apostoli*, zu 38ª, Z. 35 das Futur *aparebit* (sic); auch mit seiner Lesart *abacboculo formidare* kommt H näher an Nausea 38ᵇ, Z. 2 als an Abdias 575 und Melito 618 heran; doch mag anderseits kurz hervorgehoben sein, daſs der wichtige Abschnitt über die Entstehung des Johannesevangeliums bei Nausea 39ᵇ, welchen dann auch der interpolierte Melito bietet [5], in H fehlt.

Verquickung der verschiedenen Texte beobachtet man in der Stelle „*apostolum dei in tuo sermone labore fatigare* [6].

Durchgängig ist in der Johannespassion „*iohannis*" (so auch im Nom.) und „*arestodimus*" geschrieben.

3ª steht rot: *Expli pāſ ſci iohañ apost. et euang. Incipit fratris eius iacobi apost. que obseruatur VIII. kl. agustas.*

---

1) Nach Bonnet's brieflicher Mitteilung stimmen auch in seinen besseren Handschriften die folgenden Stellen mit Abdias überein.

2) Anonymi Philalethi Eusebiani in uitas miracula passionesque apostolorum rhapsodiae, 1531. Vgl. Lipsius 408.

3) Vgl. Lipsius 541.

4) Nausea 40ª, Z. 14 hat uiui, aber die dann folgende Doxologie stimmt zu Melito, nicht zu Abdias.

5) Lipsius 447.

6) Vgl. Nausea 39ª, Z. 3; Abdias II, 578, 15; Melito III, 619, 26.

Blatt 3^{a}—6^{a}: Jakobus d. Ältere. Textanfang: „*Apostolus dni nri ihu XPI iacobus frater beati iohannis apostoli et euangeliste omnem iudeam et samariam uisitabat ingrediens per sinagogas secundum scripturas*"; es ist dies der von Lipsius 131 bezeichnete alte Text = Nausea 26^{b}; bei Fabr. II, 516 steht ein anderer Eingang. Auch am Schlusse dieser Passio stimmt die Handschrift zu Nausea, nicht aber zu Abdias-Fabricius; der Schlufs lautet: . . . *in fronte eius adque ita perfectus in fide dni nri ihu XPI cum apostolo una hora simul martir effectus perrexit ad dnm cui gloria in secula seculorum. amen.* Dann rot: *Explicit passio iacobi apost. Incipit passio apostoli thomae in india quę obseruatur XI Kl ianuarii* [1].

Blatt 6^{a}—15^{b}: Thomas. Hier ist sehr beachtenswert, daß wir zunächst dem nämlichen Textanfang begegnen, wie er uns Bonnet's ältestem Codex M = Montepessulanus **55** (s. VIII aut IX), wo allerdings kleine Umstellungen stattfinden, in starkem Gegensatz zu allen übrigen Handschriften geboten wird, s. Bonnet im Apparat zu S. 154, 20. Wir lesen in H: „*Predicante et docaente sco thoma apostolo in india castitatem et XPM colere debere ut (au)tem* [2] *audiuit misteus rex indorum iratus est uade* [3] *et statim iussit* [4] *mitti ad t(h)omam (et) manibus ei ergo* [5] *legatis adduci ante se et dixit ei quis est iste ds tuus qui coniuges* etc." Unmittelbar hieran schliefst sich nun aber, wohl nach gewechselter Vorlage, als zweiter Anfang der bei Bonnet 133 stehende, namentlich durch Parisinus 18298 [6] vertretene Mombritiustext: „*Cum apostolus*" etc., der dann auch fortgeführt wird.

Ich hebe im folgenden aus meiner Kollation (namentlich für die Partie bei Bonnet 152, 10 — Schlufs) die Punkte hervor, welche geeignet sind, die enge Verwandtschaft H's mit dem schon erwähnten Montepess, sowie auch mit Bonnet's Codd. GQ zu beleuchten.

Zu Bonnet 133, 5: *ueni et mittam* (*ubi* — *suum* fehlt):

---

1) Stimmt zu keiner der Inskriptionen bei Bonnet.

2) Die hier eingeklammerten Buchstaben stehen in H über der Zeile.

3) Lies *ualde*.

4) Die Stelle „*et statim iussit*" etc. ist aus der passio in die Miracula S. Thomae eingedrungen, die bei Bonnet 96—132 stehen (114, 9 ff.) und die auch in Abdias (Fabr. II) und bei Nausea vorliegen; vgl. Lipsius 144. 174. 273. S. übrigens unten die Kollation zu 154. 20 f.

5) Lies a tergo.

6) Vgl. Lipsius 125. 176. 263 Anm.; 143.

7: *ad* fehlt; 12: *et ecce;* 134, 21: *quicquid scire;* 135, 17: *nuptam;* 138, 10: *conpediatim* (das *a* über der Zeile) *educitur;* 140, 1: *hirophorum;* 8: *proaulam secunda salutariam in tertio*[1]; 9: *tricorium in quincto zetas gemalis;* 10: *epis caustorio;* 11: *cocinam;* 11: *colimbuſ;* 12: *lacos;* 12: *spodronum;* 13: *arcos;* 142, 18: *extricabuntur;* 144, 16: *effugetur:* 146, 10: *et* bis *senescat* steht im Text; 147, 25: *uaria infirmitate;* 149, 12: *petere escam uerbi dei;* 150, 10: *ad migdeum;* 151, 5: *migdonius*; 152, 10: *inuenerunt;* 14: *in eo possit;* 15: *et* fehlt; 15: *poterat;* 21: *proibere;* 22: *per dominum;* 23: *possit* fehlt; 153, 2: *ut non sit leue;* 5: *manum* fehlt; 5: *omnium deus qui per ihm XPM* (also Lücke); 9: *hii;* 11: *agnoscat;* 12: *et cum;* 19: *osculans;* 24: *deus alius;* 154, 3: *uocantis et quia;* 4: *suscipe;* 6: *qui ibi erant;* 12 f.: *illam* (statt *migdoniam*); 14 f.: *dei apostolum;* 16: *quia non potest;* 19: *tuam* nach *uxorem;* 20: *migdonia at ergo,* zwischen *migd.* und *at* über der Zeile *ā;* hierzu am untern Rand *h̄ Statimque iussit mitti ad thomam et manibus*[2]; 21: *ad se;* 155, 4: *migdeus;* 9: *migdoneus;* 11: *sic;* 16: *illum;* 16: *uerba;* 22: *ueruſ rex;* 156, 1: *caristius;* 2: *ferreos;* 3: *excalciari;* 8: *regi* (statt *ei*); 11: *carissius;* 15: die Worte *pictura tua et quomodo uos dimittitis deum uestrum et* sind (durch Homöoteleuton) ausgefallen[3]; 157, 1: *carissius;* 1 u. 2: *irascitur;* 4: *ait ei apostolus;* 6: *carisius;* 9: *carissius;* 11: *cantantes;* 20: *tibi ut;* 21: *mittit;* 158, 3: *et* (statt *ut*); 4: *interficio;* 4: *mei* fehlt; 5: *hoc solum simulacrum;* 6: *mea* fehlt; (7: *uel quid diceret uel cui loqueretur* steht im Text, s. Bonnet praef. XXIII); 10: *hac per hoc;* 11: *eum inuocatione nominis dei mei confrigerit;* 17: *metallum* und *idolum* vertauscht; 20: *autem* fehlt; 159, 4: *grandis seditio;* 5: *tamen* statt *enim;* 19: *manum* (!) *saluatoris scriptam;* 160, 1: *ciuitatis cetulam si quando;* 3: *fugiunt;* 7: *peruenire. amen* [*praestante — saeculorum* fehlt!][4]. Schliefslich mag hier noch die Durchführung der Schreibweise *triptia* (statt *Treptia* erwähnt sein.

Nach *peruenire. amen* steht rot: *Incipit passio bartholomei apostoli sub die. IIII. kl. maiaſ*[5].

---

1) Betreffs der in der passio S. Thomae vorkommenden Palastbeschreibung s. „Neues Archiv f. ältere deutsche Geschichtskunde" IX, 177. 188; X, 378; XI, 399 f. — H stimmt öfters genau zu Ordericus Vitalis.

2) S. S. 452, Anm. 4.

3) Somit ist von Bonnet's Codd. keiner von H abgeschrieben.

4) Vgl. Lipsius 145.

5) Also der 28. April statt des 24. Aug. genannt.

Blatt 15ᵇ—20ᵇ: Bartholomaeus. Der Text beginnt ohne den von Lipsius 147 erwähnten (im Parisinus 11753 stehenden) Prolog gleich mit den Worten: *Indie tres esse ab historiografis adsereunt* [1]; *prima est india que ad aethiopiam mittit* [1], *secunda* etc. Die Schlufsworte „*et coepit in nomine apostoli signa facere. fuit autem in episcopato* (!) . . . *et perfectis* . . . *seculorum. amen*" stimmen mehr zu Nausea als zu Fabricius II. Auf Blatt 20ᵇ steht rot: *Explicit passio bartholomeus* (!) *sci apostoli feliciter. Scs* *matheus apostolus et euang. duo magi et duo draconis (!).*

Blatt 20ᵇ—28ᵇ: Matthaeus. Der Text beginnt mit dem von Lipsius I, 147 erwähnten (bei Nausea und Fabricius fehlenden) Prolog: „*Quoniam deo cura*" (zu Lips. Z. 6: *quam corporum* fehlt; 7: vor *inmorari* ist *interim* interpoliert; 9: *de hominibus* steht im Text). Am Schlusse folgt der bei Fabricius fehlende, aber bei Nausea 66ᵃ stehende, Epilog, dessen Lipsius a. a. O. gedenkt: *Zaroes et arfexar* (!) *illi duo magi — sequens libellus ostendit. amen.* Varianten zu Lipsius Z. 2: *apostolus* fehlt; 4: *regionem* fehlt, *sunt ibi nihilominus peiora facientes;* 6: *et est homo carum animal deo.* Hierauf rot: *Explicit passio sancti apostoli mathei*, dann zwei Zeilen leer; 29ᵃ geht es weiter: *Incipit passio scorum apostolr. simonis itaque* (!) *cananei et iudae zelothis diei kl iulias* [2].

Blatt 29ᵃ—35ᵃ: Simon und Judas. Der Textanfang „*Simon itaque cananeus et iudas zelothis apostoli dni ni ihu XPI cum per reuelationem*" stimmt genauer zu Nausea 66ᵇ als zu Fabr. II, 608. Zwischen 33ᵇ und 34ᵃ, mit welch letzterem eine andere Schrift eintritt, resp. zwischen *tenebris ad lumen* (= Nausea 71ᵃ, Z. 1) und *uirorum baptizati sunt* (Naus. 71ᵇ, Z. 36) ist ein grofses Stück ausgefallen. Auf den bei Fabr. II, 636, 5 stehenden, bei Nausea fehlenden Schlufs „*illuc meruit* (statt meruerint) *peruenire*" folgt der von Lipsius 117 (120, 149) erwähnte wichtige Passus: „*Scripsit autem — saeculorum. amen*"; zu Lips. Z. 3 hat H: *abdie eutrobo;* 4: *in decem libris ista descripsimus initia;* 7: *inluminatorem.* Die Vergleichung einer mir von Bonnet zugesandten Kollationsprobe aus dem Codex Montepessul. 135, s. IX mit H ergab u. a.: Nach *paraclitum* (Nausea 66ᵇ, Z. 35) steht in beiden Handschriften die bei Nausea (und Fabr.

1) Nausea 52ᵇ: *dicuntur . . . mittit;* Fabr. II, 669: *asseruntur . . . vergit.*

2) Den 1. Juli statt des 28. Okt. findet man u. a. Fabr. II, 636, Z. 2 (als *natalis*, vgl. Weidenbach, Calendarium hist. Christ, p. 201) und in Florentinius' „Martyrol. Hieronym.", p. 637 aufgeführt. Im Montepess. 135 s. IX wird *V. Kal. novembr.* genannt.

II, 610) fehlende Stelle: *Sed rex astriachim* (Montepess. *astriages*) *licet gentilis dixit eis omnibus: notum est iudaeos* (M. *iudeos*) *crucifixisse ihm et die tertio* (M *tertia*) *illum resurrexisse. Sci itaque apostoli XPI iudas* etc; — in beiden Handschriften fehlen wie bei Fabr. II, 611, 28 die bei Nausea 67[a], Z. 23 stehenden Worte *et agnitum colere et colendo eum adorare;* — in beiden Handschriften steht, ähnlicher zu Fabr. II, 614, 2 als zu Nausea 67[b], Z. 27: *uenturus esse* (M *esse uenturos*) *quos ipse misisti. Uenient autem cum eis indorum honorati qui pactum faerant*[1] *consentientes;* — beide Handschriften haben die bei Nausea 68[a], Z. 5 und bei Fabr. II, 614, 26 fehlenden Worte: *(debeant) honorari qui uero debeat condemnari.* — Oftmals begegnen in H die Schreibweisen *dox (= dux)* und *uarardach.* Nach 35[a] steht die rote Subscriptio: *Explicit passio scorum apostolorum simoni (!) cananei et iudae zelothis. Passio sci philippi apost. die kl. maiaſ.*

Auf 35[b] beginnt der **Philippus**text, die erste Zeile in Uncialen: *Post ascensionem dni saluatoris per annos XX instanter;* vgl. Fabr. II, 738 und Nausea 59[a], Lipsius 146. Die Seite und mit ihr die gesamte Handschrift schliefst abrupt mit: *die tertia resurrexisset (!) quomodo post resurrectionem eadem quę ante passionem* = Fabr. 740, 8; Nausea 59[b], Z. 3.

Mustern wir den Bestand der übrigen und, wie ich kaum noch einmal hervorzuheben brauche, im Vergleich zu H sämtlich jüngeren Handschriften, so finden wir die nämliche Reihenfolge der Passionen in cod. S. Genovefae Paris. H. l. 3, s. XII[2] und in dem oben (zu Simon-Judas) herangezogenen verstümmelten Montepess. 135, s. IX[3]; auch in Montepess. 55, s. IX[4] herrscht die gleiche Anordnung und die engste Verwandtschaft mit H's Lesarten, doch erinnere man sich immerhin an das, was oben (Thomas) über diese Handschrift (und über Paris.

---

1) Im Montepess. 135 ist in *ferant* vor *e* ein Buchstabe ausradiert. Dieselbe Erscheinung, dafs nämlich im Montepess. ursprünglich Gleichheit mit H vorlag, später aber durch Rasur eine Änderung vorgenommen wurde, liegt z. B. auch in folgenden Fällen vor: zu Nausea 67[a], Z. 33 hatte M wie H *habiturus*, zu 67[b], Z. 17 ist hinter *Domine* eine Rasur, auf welcher das in H stehende *nobis* gestanden haben mufs. Übrigens wäre es falsch, schliefsen zu wollen, dafs M direkt aus H abgeschrieben sei; so sind z. B. in H die Worte Nausea 66[b], Z. 32 *per beatos — Jesum Christum* ausgefallen, während sie im Montepess. (nach *doctorem qui*) vorhanden sind.

2) Lipsius 128. 152. 410.

3) Ebd. 128.

4) Nach dem „Catalogue général des manuscrits . . . des départements“, T. I.

18298) gesagt wurde. Auch auf S. Genovef. H. l. 10, s. XIII[1] und Paris. 5296 D, s. XI[2] möge hier hingewiesen sein, wiewohl in letzterem Thomas fehlt. — Obgleich abweichend in der Anordnung der Passionen sind doch, wie oben nachgewiesen wurde, auch Bonnet's cod. G (Genovef. Paris. H. l. 9, saec. X—XI) und Q (bibl. nat. Paris. 17002, s. X) sehr nahe mit H verwandt.

Zugestanden nun, dafs die durch H vertretene Überlieferung da und dort übertroffen wird durch die übrige Tradition [wie durch Parisinus 18298 oder Wizanburgensis 48 (und Paris. 5301)], so verdient H dennoch, da er an Alter auch diese Handschriften überragt, sicherlich die sorgfältigste Berücksichtigung und wird, wie auch Bonnet annimmt, trotz mannigfacher Fehler, die namentlich durch die Unwissenheit des Schreibers verursacht sind, besonders für grammatikalische und orthographische Dinge von Wichtigkeit werden. Indem wir uns hiermit zur näheren Beleuchtung der Altersfrage wenden, so scheint die von älteren und neueren Würzburger Bibliothekaren festgehaltene Bezeichnung mit „saec. VIII“ vollkommen richtig zu sein; Ögg, der in seiner Chorographie von Würzburg (1808), S. 297—585 die älteren Manuskripte einer meist nur diplomatischen Beschreibung unterzieht, setzt (S. 449) sogar den Anfang des 8. Jahrhunderts an. Grofse Ähnlichkeit mit der von Blatt 1—33 auftretenden angelsächsischen Schrift hat Tafel 33 des zweiten Heftes von Arndt's Schrifttafeln 1874 (jedoch hat H von Blatt 1—33 stets s, nicht ſ); auch die übergeschriebene Schrift des Palimpsests bei Wattenbach-Zangemeister 1876 Tafel 17, sowie Tafel 41 (semiuncial) sind nahe verwandt. Für Blatt 34 und 35 sind Arndt, Tafel 9^b und 12, sowie die übergeschriebene Schrift bei Wattenb.-Zangem., Taf. 30 zu vergleichen. Alle diese Schriftproben gehören aber ins 8. Jahrhundert. Abkürzungen sind, abgesehen von Wörtern wie *dominus, deus, dicit* etc., äufserst sparsam angewandt und Endsilben, die in späterer Zeit allgemein gekürzt werden, erscheinen noch voll ausgeschrieben; wohl aber begegnen die alten tironischen Zeichen für *autem* und *enim;* dem hohen Alter entsprechen ferner Schreibweisen wie *baeatus, haberae, potaest.* Von Interpunktion ist so gut wie nichts zu bemerken.

Die Schrift von Blatt 1—33 ist ruhig, rund, grofs und deutlich; für Latein hatte der Schreiber wohl nur geringes Verständnis, denn die Wörter sind zuweilen sinnlos zerrissen oder anderseits ungehörig mit einander verbunden. Letzterer Umstand in Verbindung mit dem Auftreten von Schreibweisen wie

---

1) Lipsius 128. 152. 154.
2) Ebd. 128.

cadire, reddire, confrigerit, conpellirent [1], *salupre, plasphemus, hepreus, rupeta, burbura, discibulus* schien darauf hinzuweisen, dafs unser Schreiber eine Vorlage vor sich gehabt habe, welche in Uncialschrift und ohne Worttrennung geschrieben war und grofse Ähnlichkeit von *I* u. *E* und *B* u. *P* aufwies; dagegen können für einen Archetypus in Minuskelschrift geltend gemacht werden: *gemalis* statt *yemalis* bzw. *hiemalis*, Korrekturen wie *bellaum, auraum, cultaura*, wo *u* und offenes *a* der Vorlage verwechselt wurden; auf Blatt 14^b liest man: *consstconsringas*, während es doch *confringas* heifsen mufs; *f* und *f* müssen also in der Vorlage grofse Ähnlichkeit gehabt haben. Schliefslich sei erwähnt, dafs häufig *u* und *o* verwechselt werden und dafs wohl infolge von verschnörkelten *R*-Ligaturen der Vorlage oft Formen erscheinen wie *apareuit, apercite, alterea*, aber auch *sermeone, ipseo, aquea, tertieo*. — Die auf Blatt 34 f. auftretende Hand schreibt steiler mit ausgeschriebeneren, aber markigen Zügen und mit korrekterer Textauffassung. Von dieser Hand sind die roten Überschriften zu dem Pensum 1—33 eingetragen und eine kleine Strecke Text (auf 20^b) ist gleichfalls schon von ihr geschrieben; auch die Art und Weise, wie (gleichfalls auf 20^b) die rote Überschrift zur Matthäuspassion und der Textanfang ineinandergreifen, spricht beredt für gleichzeitige Arbeit eines gewandteren und eines mehr schülerhaften aber dafür um so deutlicher schreibenden Librarius.

Die Zeilenzahl, auf dem ersten Blatt 38, sinkt später zu 33, 30 und auf den zwei letzten Blättern zu 29 herab. Von Scholien und Glossen ist nirgends etwas zu finden. Die auf einigen Rändern (14^b u. a.) auftauchenden Spuren von Quaternionenbezeichnungen sind so unsicher, dafs es zu wenig lohnen würde, hier auf diesen Punkt einzugehen. Auf dem vorderen Holzdeckel, in welchen die Handschrift gebunden ist, steht von später Hand unpassend: *passionalis liber de sco bartho(lomaeo)*; schon damals als der Holzdeckel angelegt wurde, scheint H zu Anfang und am Ende verstümmelt gewesen zu sein. — Die Handschrift gehörte früher dem Dom zu Würzburg; sie wird unter jenen 183 Manuskripten, die, nachdem sie 1631 vor den Schweden auf den Dachstuhl des Domes geflüchtet worden waren, um 1720 von v. Eckhart wieder aufgefunden und verzeichnet [2]

1) Verwechslung der dritten und vierten Konjugation ist allerdings auch sonst in der mittelalterl. Latinität oft nachzuweisen.

2) Reufs, Serapeum III (1842), p. 379. In dem Brief Bischof Humbert's an Rabanus Maurus (Migne 108, 1107 f.) kann man die Nennung des passionale unter den andern Schätzen der Würzburger Bibliothek, die noch jetzt besonders reich ist an alten patristischen Handschriften, dem ganzen Zusammenhang nach nicht erwarten. In

wurden, mit Nr. 61 angeführt als „*Passionale Apostolorum, forma quadrata, membr.*“.

Zum Schlusse erwähne ich für Apostellegenden noch folgende Würzburger Handschriften:

Mp. th. f. 125, s. XII enthält Blatt 124ff.: *Relatio de translatione S. Jacobi apostoli fratris Johannis* („*Beati Jacobi apostoli*“ etc.); Mp. th. q. 46, s. XII, Blatt 121—128: *Passio S. Joannis et Pauli* = Surius 26. Juni, 333. Eine interessante alte Handschrift, wenn auch nicht speziell die Apostel betreffend, ist Mp. th. q. 28ᵇ; sie bietet u. a. die *passio Caeciliae* (s. Bonnet praef. p. XVIII), *Julianae*, *Agnetis*, *Agathae* und stammt aus dem 8.—9. Jahrhundert. Auch Mp. th. f. 34, s. XI, gleich Bonnet's W aus dem berühmten Weifsen-

---

dem alten Domkatalog s. IX—X [Reufs, Serapeum VI (1845), S. 180—182; jetzt bei Becker, Catalogi biblioth. antiqui (1885), S. 38—41] kommt u. a. vor *VIII volumina vitae patrum*; aus Reufs' Angabe *De XII* (Becker, Nr. 46) könnte man vielleicht supplieren wollen „*apostolis*“ und dabei an den von Lipsius 151 rekonstruierten Titel „*liber passionum XII apostolorum*“ denken, jedoch ist im Original dieses Katalogs (Mp. th. f. 40) nach XII deutlich zu lesen: „*scriptoribus iheronimi*“ (die erste Hälfte der nächsten Zeile ist unleserlich); man wird wahrscheinlich an das (von Bähr, Römische Litteratur, Supplem. I, S. 120 erwähnte) pseudohieronymianische Buch „*de duodecim doctoribus ad Desiderium*“ zu denken haben: des Hieronymus „*commentarii in duodecim prophetas minores*“ werden im zweiten Teil des Katalogs einzeln vorgemerkt. — Ich kann bei dieser Gelegenheit überhaupt die Bemerkung nicht unterdrücken, dafs für eine Neuauflage Becker's, die auf Grund der von mehreren Forschern beigesteuerten Nachträge (s. namentlich Perlbach in Hartwig-Schulz's „Centralblatt für Bibliothekswesen“ 1885, S. 26. 30ff.) recht bald erfolgen möge, dies Original entschieden berücksichtigt werden mufs, da es an vielen Stellen, die Reufs nicht entzifferte, füglich gelesen werden kann, wenn auch die erste Seite (bis Becker's Nr. 54 reichend) sehr geschwärzt ist. Die Anordnung des Originals sowohl auf S. 1 als auf dem Nachsetzblatt des Codex, welche nicht einen einheitlichen fortlaufenden Text bietet, sondern auch die Ränder rechts und links mitbenutzt und auch auf mehrere Schreiber schliefsen läfst, hätte von Reufs sorgfältiger beachtet werden sollen. Übrigens ruhen jetzt nicht weniger als 46 ehemalige Würzburger Handschriften, darunter viele aus dem 9. oder 10. Jahrhundert zu Oxford in der Bodleiana unter den „codices Laudiani“. — Von sicher datierten Würzburger Handschriften seien hier erwähnt die einen wesentlich jüngeren Schriftcharakter als H aufweisenden Codd.: Mp. th. f. 14 (auf Befehl des Bischofs Humbert, 832—841, geschrieben); Mp. th. f. 21 (geschrieben auf Befehl Bischofs Gotbald, † 855); Mp. th. f. 124 (unter Abt Rudolph von St. Stephan, nach 1143). Sonstige merkwürdige Einschriften aus Würzburger Handschriften, von Ogg oft wunderlich ausgedeutet, s. bei letzterem S. 408. 479. 497f. 510. 518. 527. 579—585; vgl. auch Dümmler in den „Forschungen zur deutschen Geschichte“, Bd. VI, S. 115ff.

burger Peterskloster stammend, bietet nebst anderweitigem Inhalt eine Anzahl von Passionen: *Agnes*, *Nazarius*, *Georgius*, *Laurentius*, *Hippolytus*, *Xystus*.

2.

Zu Columba von Luxeuils Klosterregel und Bufsbuch.

Von
Dr. **O. Seebafs** in Dessau.

Dr. H. J. Schmitz, der verdiente Verfasser des im Jahre 1883 erschienenen Werkes: „Die Bufsbücher und die Bufsdisziplin der Kirche“, hat in dem 51. Bande von Vering's Archiv für katholisches Kirchenrecht, S. 3ff. meine Dissertation „Über Columba von Luxeuils Klosterregel und Bufsbuch“ (Dresden, C. Höckner, 1883) einer ausführlichen Besprechung unterzogen. Unter den Ausstellungen und Einwürfen, durch welche er sein im allgemeinen anerkennendes Urteil einschränkt, wird man sofort diejenigen, welche ihm durch seinen Standpunkt auf dem Boden des römischen Kirchentums an die Hand gegeben waren, von den historisch-wissenschaftlichen unterscheiden [1]. Hier können wir es selbstverständlich nur mit den letzteren zu thun haben.

Den Übergang zu diesen Punkten bildet die Frage nach der

---

1) Nur beiläufig und ungern komme ich auf die Frage: Columba oder Columban? zurück. Hätte Schmitz die Anmerkung auf S. 3 meiner Dissertation genauer (und in der berichtigten Form auf S. 2) gelesen, so würde er wohl kaum den Widerspruch gegen „Columba“ erneuert haben. Ich habe mit der Verweisung auf Ebrard (Iroschott. Missionskirche, S. 16) angedeutet, dafs in dieser Frage durch den genannten Gelehrten bereits eine endgültige Antwort gegeben worden. Wenn Columba in allen seinen Briefen sich ausschliefslich dieser irischen Form seines Namens bedient und gerade diese Form so nachdrücklich hervorhebt (Epist. 4, Maxima biblioth. patr. XII, 31 C), so haben wir keinen Grund, ihm dieselbe ferner noch vorzuenthalten.

Missionsthätigkeit Columba's. „Was S. gegen die Missionsaufgabe Columbans von einem bis zum äufsersten aufrecht erhaltenen Eremitentum sagt, steht in direktem Widerspruch zur historischen Nachricht", bemerkt Schmitz S. 8. Nun habe ich aber keineswegs geleugnet, dafs Columba überhaupt missionarisch thätig gewesen; die Behauptung jedoch, dafs seine Wirksamkeit der eines Apostels nur wenig ähnlich gewesen, halte ich durchaus aufrecht. Was ich zum Beweise vorgebracht, ist von Loofs (Theol. Litteraturzeitung 1883, Nr. 14; s. auch dessen Antiqu. Brit. Scot. eccl. p. 104 sqq.) anerkannt, von Schmitz nicht einmal versucht worden zu widerlegen. Indem er auf S. 8 die Thätigkeit Columbas [1] charakterisiert, bietet er allerdings zwei Stellen, welche besagen, dafs es in Columba's Absicht gelegen, den Heiden das Evangelium zu predigen; aber beidemal fehlt die Angabe, dafs er diese Absicht auch ausgeführt, so dafs Columba in der That ganz richtig in dieser Beziehung bemerkt: *sed haec vota sunt potius in me quam acta* (Epist. 3, Max. bibl. XII, 27 C).

Es bleibt also nur der Hinweis auf die Thätigkeit Columba's am Bodensee übrig. Hier aber hat er sich nur vorübergehend aufgehalten und seine missionarische Wirksamkeit kann schon deshalb nicht bedeutend gewesen sein, weil er der alamannischen Sprache nicht mächtig war (S. Vita S. Galli 6, bei Mabill. Acta II, p. 233). Dafür aber, dafs Columba die Abstinenz

---

1) Den schärfsten Widerspruch des Herrn Rezensenten hat meine Behauptung (Dissert. S. 7) hervorgerufen, dafs auch Columbas Regel „eine bedenkliche Hinneigung zu gesetzlicher Auffassung des Christenstandes, zu der Hauptuntugend der römischen Kirche, die Gewissen statt allein an das Gotteswort an die Autorität der kirchlichen Oberen zu binden" enthalte. Zum Beweise hatte ich vornehmlich auf das gesamte 9. Kapitel „de mortificatione", insbesondere auf die Worte hingewiesen, dafs der Mönch stets sich von dem Ausspruch eines andern abhängig wissen müsse *(homo semper de ore pendeat alterius)*, dafs niemand durch das Zeugnis seines eigenen Gewissens, sondern nur nach Ausforschung seitens eines Gewissensrichters zur inneren Ruhe gelange *(nihil dulcius est conscientiae securitate .... quam nullus sibi ipsi per se potest tradere, quae proprie aliorum est examinis)*. Schmitz hat einen langen Abschnitt (S. 6—8) niedergeschrieben, um diese unchristliche Unterwerfung unter das Urteil eines sündigen, irrtumsfähigen Mitmenschen zu rechtfertigen; aber wenn er auch Dutzende von Aussprüchen der patres und papae ecclesiae zuhilfe nehmen könnte, so würde das nicht genügen, um den unmittelbaren Widerspruch zu beseitigen, in welchem die angeführten Stellen der columbanischen Regel mit den Worten Christi und der Apostel stehen: vgl. 1 Joh. 3, 21: *Ἐὰν ἡ καρδία ἡμῶν μὴ καταγινώσκῃ ἡμῶν, παρρησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν;* Röm. 14, 5: *ἕκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ νοΐ πληροφορείσθω* und vor allem Joh. 8, 31: *Καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς.*

bis zum äufsersten getrieben, sollten doch schon die von mir angeführten Worte der Vita Col. 16 als Nachweis genügen: *erat cibo ita attenuatus, ut vix vivere crederetur.* Man nehme noch hinzu Kap. 14 (Acta II, p. 9): *Novem jam transierant dies, quo vir Dei cum suis non alias dapes caperet, quam arborum vortices herbasque saltus.*

Die Resultate meiner Untersuchungen über das 7. Kapitel der Regel Columbas eignet sich Schmitz an, aber die Art und Weise, wie er dies thut, ist charakteristisch. Nachdem er dieselben in gröfster (und mifsverständlicher) Kürze angegeben, fährt er fort (a. a. O. S. 10): „S. hat recht viele Mühe, diese einfachen Verordnungen im Kap. VII nachzuweisen." Freilich nehmen sich dieselben auf S. 24 meiner Dissertation einfach genug aus; von den Schwierigkeiten aber, dieselben aus dem Text des VII. Kapitels, dessen Darstellung von Ebrard (Iroschott. Missionsk., S. 227) „äufserst dunkel und schwierig" genannt wird (s. Mabillon Ann. II, p. 212: *Obscurum est quod de cursu ac synaxi psalmorum praescribit)*, und bei welchem eine nicht geringe Zahl textkritischer Fragen zu erledigen waren (s. Menard Concord. Regg. p. 337), zu entnehmen, scheint Schmitz keine Ahnung bekommen zu haben. „Aber", so heifst es weiter, „das ist nicht zu verwundern, da ihm die in der Psalmodie gebräuchlichen termini technici zum gröfsten Teil ganz unbekannt waren."

Ohne nun für dieses Mal mich in eine genauere Erörterung dieser hymnologischen Begriffe einzulassen, erwidere ich hier nur soviel: 1) An der von mir hervorgehobenen Synonymität der Ausdrücke *antiphonae psalmorum* und *chori (chorae)* ist — für das 7. Kapitel der Regel Columba's und das 75. Donat's — festzuhalten; der Beweis ist vollständig von mir erbracht; 2) dafs die ursprüngliche Bedeutung von *antiphona* richtig von mir angegeben, mag man aus Du Cange's Clossar I, p. 392 entnehmen; 3) im übrigen verweise ich auf die Darstellung des columbanischen Psalmenkurses bei Greith, Die altirische Kirche, S. 282. Dem hochwürdigen Bischof von S. Gallen gegenüber, der, wie ich es gethan, die Antiphonen als Chorgesänge neben dem Psalmengesang auffafst, dürfte es Herr Schmitz wohl weniger geraten finden, an die „lächelnden Chorknaben" zu appellieren.

Auch inbezug auf den Hauptteil der Dissertation erklärt sich Schmitz mit den Ergebnissen derselben einverstanden. Er giebt zu, dafs die reg. coenobialis nicht nur wirklich von Columba herrühre, sondern auch einen Teil der regula Col. gebildet habe; auch er erkennt in der reg. coen. II eine jüngere, mehrfach erweiterte Fassung der Cönobialregel, er hält die von mir gemachte Bemerkung für richtig, dafs die Bestimmungen der reg. coen. I

von Kap. X ab von den vorhergehenden Kapiteln sich an Form und Inhalt unterscheiden; ja selbst das giebt Schmitz noch zu, daſs zwischen diesem zweiten Teil der reg. coen. I und dem letzten des Poenitentiale Columbani B (Wasserschleben S. 351) eine innige Verwandtschaft bestehe (a. a. O. S. 13 u). Eben diese Wahrnehmung hatte mich zu der Vermutung geführt, daſs der zweite Teil der reg. coen. I ursprünglich dem Pönitential Columbas angehört habe. Dem tritt nun Schmitz scharf entgegen. Da er nämlich die Autorschaft Columbas bezüglich der beiden nach ihm genannten Pönitentialfragmente leugnet (Bußbücher, S. 593), so kann er auch den Versuch einer Ergänzung derselben durch ein anderes columbanisches Bruchstück nicht unangefochten lassen. Jedoch ist den Ausführungen Schmitz's gegen meine Untersuchungen über die Cönobialregel schon deshalb keine wissenschaftliche Bedeutung zuzuschreiben, weil Schmitz sich in denselben nur auf den Holsten'schen Text, also auf die reg. coen. II, deren jüngere Abfassung er zugesteht, gründet und sich nicht einmal die Mühe genommen hat, den Text der reg. coen. I, wie derselbe nicht nur bei Fleming, sondern auch in der Max. biblth. vorliegt, einzusehen. Dies geht schon aus seiner Bemerkung (a. a. O. S. 19) hervor, daſs er in der zweiten Hälfte der Cönobialregel 29 Fälle körperlicher Züchtigung gezählt habe, die mit den Ausdrücken *verbera*, *plagae*, *percussiones* und *prostratio* [1] bezeichnet seien, während doch nur dreimal (nicht zweimal, wie ich irrtümlich auf S. 50 der Dissertation angegeben habe) [2] in dem zweiten Teil der reg. coen. I von der Prügelstrafe die Rede ist und die Bezeichnungen *plagae*, *percussiones* sich hier gar nicht vorfinden. Sodann hat Schmitz seine Citate stets aus der reg. coen. II (dem Holsten'schen Text) entlehnt; es ist ganz unbegreiflich, wie er den Anfang des Holsten'schen Textes für seine Beweisführung heranziehen kann, da ich doch (S. 52 der Dissertation) darauf hingewiesen hatte, daſs hier der Text der Cönobialregel erweitert worden sei, um dieselbe dem Pönitential Columbas täuschend ähnlich zu machen. Zur vollen Gewiſsheit, daſs der Wortlaut der reg. coen. I von

---

1) *prostratio* gehört nicht hierher. S. reg. coen. cap. 3; Donat's Regel cap. 26.

2) Der Cod. Sangall., aus welchem ich demnächst eine Abschrift der reg. coen. beibringen werde, liefert noch ein viertes Mal. Ich ziehe infolge dessen die auf S. 50 meiner Dissertation ausgesprochene Behauptung, daſs diese Stellen ursprünglich nicht in dem Pönitential Columbas gestanden, zurück. Da auch die columbanischen Pönitentialfragmente (A, IX; B, 26 f.) die Prügelstrafe erwähnen, so werden wir zu der Annahme geführt, daſs Columba in der That auch die körperliche Züchtigung als sakramentale Pönitenz verwandt hat.

Schmitz nicht nachgesehen worden, führt seine Bemerkung (S. 16), „statt *cuicunque* wird es wohl *ubicunque* heifsen müssen". Denn die reg. coen. I bietet nict *cuicunque*, sondern *quandocunque* (wie Donat), also ungefähr das, was Schmitz dort zu finden wünschte. — Der Haupteinwand, den Schmitz gegen die Verweisung des zweiten Teiles der Cönobialregel in das Bufsbuch Columba's erhebt, ist der, dafs die Strafbestimmungen desselben sich „auch nur auf leichte Vergehen gegen klösterliche Ordnung" beziehen (S. 15) und ebenso wenig wie die des ersten Teiles als „sakramentale" Pönitenzen aufgefafst werden könnten.

Mit dem ersteren widerspricht Schmitz sich selbst, da er S. 12 zugestanden hatte, dafs die zweite Hälfte auch inhaltlich von der ersten sich unterscheide. Was aber den „sakramentalen" Charakter der Pönitenzen in den Kap. X—XV anlangt, so habe ich (S. 51 d. Dissert.) darüber bemerkt, dafs im wesentlichen die in diesen Abschnitten erwähnten Vergehen sich eher als solche erweisen, die eine Ausschliefsung vom hl. Abendmahl zur Folge haben konnten. „Hierbei", meint Schmitz (S. 15), „ist S. offenbar von einer Gedankenlosigkeit überrascht worden." Nun, während in Kap. I—III vornehmlich von Versäumnissen der Mönche bei Tisch und im Hause, in Kap. V—VIII von übermütigem Benehmen, unnützem Reden u. dgl. gehandelt wird, tritt in Kap. X u. XI sofort der eigentliche Ungehorsam gegen den Abt und die Regel mit scharfen Strafansätzen auf. Das XV. Kapitel handelt von den Nachlässigkeiten der Kleriker bei Verwaltung der Sakramente, die mit Pönitenz bis zu einem Jahre bestraft werden; die mittleren Kapitel von Nachlässigkeiten beim Gottesdienst, von Streit, beharrlicher Lüge u. a. Wenn ich hiermit die Berechtigung der Behauptung, dafs im wesentlichen in der zweiten Hälfte der Cönobialregel Vergehen abgeurteilt werden, die eher eine Ausschliefsung vom hl. Abendmahl zur Folge haben konnten, nachgewiesen zu haben glaube, so verkenne ich dabei keineswegs, dafs auch in diesem Teile leichtere Verfehlungen vorkommen und manches, was den Bestimmungen der ersten Hälfte sehr ähnlich sieht (vgl. bes. Kap. IV u. XII. XIV). Dafs aber von Kap. X ab alles eine andere Bedeutung annimmt und in anderen Zusammenhang gehört, sollte doch schon durch die auffallende Veränderung in den Strafansätzen klar werden. Von hier lautet das Strafurteil gewöhnlich: *unum diem (duos dies) uno paximatio et aqua* oder einfacher *in pane et aqua*. Diese Bestimmung kommt in den voraufgehenden Stücken durchaus nicht vor [1]

1) Reg. coen. II bietet (S. 100 bei Holst.): *poenitentia in pane et aqua*, wo die reg. I (cap. VIII) nur *in poenitentia* hat. Wieder

in den Pönitentialien dagegen regelmäfsig. Was aber jene für das Pönitential zu leicht befundenen Vergehen anlangt, so hat Gildas in dem seinen (Schmitz, Bufsdisziplin, S. 495) eine ganze Reihe solcher neben schweren Verbrechen mit berücksichtigt (s. § 2. 7. 8. 10. 15. 19. 25. 26). Warum sollte nicht auch Columba's Bufsbuch, dessen Verwandtschaft mit dem Pönitential des Gildas ich nachgewiesen, ähnliche Ansätze enthalten können? Nun aber zeigen sich gerade zwischen dem zweiten Teil der reg. coen. I und dem Pönitential des Gildas mehrfache Anklänge. Cf. reg. coen. cp. XV und Gild. 7, 9; cp. XIV — und Gild. 17. 19. Auch ist eine für die Beurteilung des Inhaltes des Poenit. Col. B. wichtige Stelle von Schmitz unberücksichtigt gelassen. Am Schlusse desselben (§ 30, S. 601) heifst es nämlich: *Confessiones autem dari diligentius praecipitur, maxime de commotionibus animi, antequam ad missam eatur . . melius est enim expectare donec cor sanum fuerit et alienum a scandalo ac invidia . quam accedere audacter . . . Sicuti ergo a peccatis capitalibus cavendum est antequam communicandum sit, ita etiam ab incertioribus vitiis et morbis languentis animae abstinendum est . . ante verae pacis conjunctionem.* Die hervorgehobenen Worte stellen es doch aufser Zweifel, dafs in dem betreffenden Bufsbuch auch leichtere Vergehen berücksichtigt und dafs auch diese mit ihren Pönitenzen in Beziehung zum Empfang des hl. Abendmahles gestellt waren.

Auf S. 21 beginnt Schmitz seine eigene Ansicht über die reg. coen. mitzuteilen: „Es ist durchaus nicht zutreffend, dafs die Strafen, welche in ihr bestimmt sind, in zunehmender Steigerung geordnet sind; man wird vielmehr ein anderes Prinzip, nach welchem ihr Mafs bestimmt ist, entdecken . . . die verschiedene Art der Strafen entspricht der Eigenart der Vergehen.“ [1]

Diese Ansicht läuft im Grunde genommen mit der meinigen zusammen, insofern eben die geringeren Strafen für unbedeutende Vergehen zuerst, die schwereren Strafen für Ungehorsam, Widerspruch u. s. w. an zweiter Stelle auftreten. Wenn man aber berücksichtigt, wie verschiedenartige Dinge mit einem und demselben Strafansatz in einem Kapitel zusammengestellt werden, so

---

ein Zeichen, dafs bei der letzten Redaktion der Cönobialregel das Bestreben obwaltete, dieselbe dem Bufsbuch ähnlich zu machen.

1) Der Satz: „In Wiederholungsfällen tritt eine Abbüfsung durch Psalmengebet ein, wie ausdrücklich in dem ersten Kapitel bemerkt“, ist falsch. Die ersten acht Kapitel erwähnen des Psalmensingens als Pönitenz mit keiner Sylbe, und das neunte nur in anderem Zusammenhange.

wird man gewifs der von Hertel und mir gebotenen Erklärung den Vorzug geben, die ich auf S. 46—48 m. Dissert. eingehend begründet habe. —

Die Verschiedenheit des zweiten Teiles der Cönobialregel vom ersten erklärt nun Schmitz dadurch, dafs der zweite Teil eine „tabellarische Aufstellung“ für den Vorsteher des Klosters enthalten habe, welche dem ersteren hinzugefügt sei, um die Schwierigkeit, das Vergehen und die Art seiner Bestrafung sofort aufzufinden, zu beseitigen. Aber abgesehen davon, dafs der erste Teil mindestens ebenso übersichtlich und praktisch geordnet erscheint als der zweite, so ist diese Annahme schon dadurch ausgeschlossen, dafs die letzten Kapitel eine grofse Zahl von Bestimmungen enthalten, die in dem ersten Teil überhaupt nicht vorkommen (s. bes. Kap. XII—XV). Es ist zudem von mir ausführlich nachgewiesen (Dissert. S. 35—42. 48. 51), dafs die echte und eigentliche Cönobialregel ursprünglich als zweiter Teil der Regel Columba's gegolten hat. Behält man nun mit Schmitz den zweiten Teil der reg. coen. I als solchen bei, so stellt sich derselbe als zweiter Teil des zweiten Teils der Regel Columba's heraus, womit denn doch die Einheit der Regel angetastet erscheint. Ganz unverständlich mufs an dieser Stelle auch die Bemerkung von Schmitz erscheinen, dafs bei seiner Auffassung die wiederholte Erwähnung der Regel Col. im zweiten Teil der Cönobialregel erklärlich sei, während ich eine befriedigende Erklärung nicht geboten haben soll. Die Sache liegt doch gerade umgekehrt. Gehört der zweite Teil der reg. coen. I mit dem ersten zusammen, so gehört er auch zur Regel Columba's und die Erwähnung der Regel in der Regel bleibt auffallend; gehört er aber ins Bufsbuch, so ist die Erwähnung der Regel vollkommen verständlich.

Es ist, wie ich zum Schlufs bemerken will, bei der Beurteilung des Verhältnisses der beiden Teile der Cönobialregel zu einander wie zu den Fragmenten der Bufsbücher Columbas von der festgestellten Thatsache auszugehen, dafs der Text der Cönobialregel, wie er von Benedikt von Aniane im „Codex regularum“ unter dem Titel „liber Poenitentialis“ gegeben ist, als die jüngste Rezension derselben anzusehen ist, bei welcher aus allen unter Columba's Namen überlieferten Schriften pönitentialen Inhalts Zusätze aufgenommen wurden, um eine möglichst grofse Ähnlichkeit mit dem columbanischen Bufsbuch herzustellen. — Mein Urteil über den Ursprung der unter Columba's Namen überlieferten Pönitentialfragmente halte ich noch zurück; nur so viel bemerke ich, dafs die Ausführungen von Schmitz (Bufsdisziplin, S. 589—594) mir nicht genügend erscheinen, um dieselben dem Columba abzusprechen.

3.

Zu Luther's Briefwechsel.

Von

Louis Neustadt.

Seit de Wette seine Briefsammlung veröffentlicht hat, sind namentlich durch Seidemann, Voigt, Burckhardt, Kolde vielfache Ergänzungen erschienen. Man wird sich der Wahrnehmung nicht verschliefsen können, dafs Luther's Briefwechsel erst dann auf eine gewisse Vollständigkeit wird Anspruch erheben können, wenn man auch die Briefsammlungen derjenigen Männer durchsucht, welche nachweislich mit dem Reformator in brieflichem Verkehre gestanden haben. Zu diesen gehört der Markgraf Georg von Brandenburg, ein Vetter des Kurfürsten Joachim I., aus der fränkischen Linie des Hauses. Aus Reinhardt's „historischen Beiträgen zur Geschichte des Frankenlandes" hatte de Wette fünf Briefe Luther's an Georg aufgenommen. Spiefs und Lang fügten dazu einige Bruchstücke von Briefen Georg's an Luther (Brandenburgische Münzbelustigungen I, 152; Neuere Gesch. von Bayreuth II, 22 f. 27 f. 29). Dieser briefliche Verkehr bewegt sich in der Zeit von 1528 bis 1542. Dafs vor 1528, also in den ersten Jahren der Reformation zwischen beiden Männern Briefe gewechselt worden sind, ist bisher nicht bekannt geworden.

Nun fand ich in einem Fascikel von Korrespondenzen Georg's, dem königlichen Kreisarchiv zu Bamberg gehörig, betitelt „Allgemeine Nachrichten vom Markgrafen Georg von Brandenburg 1499—1550" (Sign. 1943, Nr. 13), das in der Kanzlei zurückgelassene vielfach korrigierte Konzept eines Briefes Georg's an Luther vom 5. Januar 1523 (Montag nach circumcisionis domini) ohne Ortsangabe. Herr Prof. Kolde, dem ich hiervon mitteilte, machte mich aufmerksam, dafs der Brief schon bei Richter (Genealogia Lutherorum 1733, p. 216) stehe, freilich unter falschem Datum, in das Jahr 1521 versetzt. Dort findet sich aber nur der eine Teil; die wichtige Cedula, welche uns die Beziehungen Georg's zu Luther enthüllt, fehlt ganz. Dagegen kann ich für die Litteratur auf jenes Buch verweisen und mich zum Verständnis des Briefes hier kurz fassen.

Im Jahre 1520 und auch später sollen in Deutschland ver-

schiedene Mifsgeburten von Kälbern zur Welt gekommen sein. Bei der Aufgeregtheit, in welcher sich die damalige Welt infolge der beginnenden religiösen Streitigkeiten befand, und bei der herrschenden Opposition gegen Papsttum und Mönchtum werden wir es verstehen, wenn wir hören, dafs man in jenen Tieren die Gestalt von Mönchen zu erblicken glaubte, oder letztere wenigstens damit lächerlich zu machen suchte, dafs man sie mit ihnen zusammenreimte. Grofses Aufsehen erregte besonders das „Mönchskalb" von Freiberg in Sachsen, dem Territorium des Herzogs Georg von Sachsen, des grimmen Feindes von Luther's Lehre. Letzterer hat selbst in diesem Falle seine allzeit streitbare Feder geführt. Auch unser Brief hängt damit zusammen. Das „Monstrum" kam auch an den Hof des Königs Ludwig's II. von Böhmen und Ungarn, der sich zu jener Zeit in Prag aufhielt und mit ihm sein ehemaliger Erzieher, eben der Markgraf. Letzterer hatte bei der Besichtigung des Dinges einen gerade anwesenden Doktor der Astronomie ganz beiläufig gefragt, was er wohl davon halte, dieser aber das Wort aufgegriffen, um in seinem Namen Spottverse auf Luther zu fabrizieren. In dem Briefe weist Georg jede Beziehung zu jenem Versifex zurück und entschuldigt sich über den Mifsfall. Aus einem Schreiben, das Luther am 23. Januar 1523 an Spalatin gerichtet hat (de Wette II, 301, Nr. 466) wissen wir, dafs der Brief nicht blofs geschrieben (und zwar in Prag), sondern auch an seine Adresse gelangt ist, ja dafs Georg noch einen zweiten ähnlichen Inhalts an den Kurfürsten Friedrich den Weisen von Sachsen geschickt hat. Tritt schon in dem bereits bei Richter gedruckten Teile des Briefes die Gesinnung Georg's über den „Hasser aller Lügen" deutlich hervor, so erfahren wir vollends aus der Cedula, dafs er schon damals ein eifriger Verteidiger des Reformators gewesen. Da die Verbindung mit dem Hochmeister Albrecht erst in das Ende des Jahres 1523 gehört, so ist dieser Brief zugleich das früheste Zeichen eines Verkehrs zwischen Luther und den fränkischen Hohenzollern.

Wenn nunmehr der Nachweis geführt ist, dafs Georg bereits in den ersten Jahren der Reformation einen schriftlichen Verkehr mit Luther gehabt hat, so bleibt immerhin noch die Frage offen, ob in dieser Zeit beide Männer auch persönlich zusammengekommen sind. Faktisch ist die Behauptung bereits aufgestellt worden. Schon im sechzehnten Jahrhundert hat der Historiker Dresser (isagoge historica VI, 2, 498) davon zu

erzählen gewufst, mit einer Umständlichkeit, welche auf die Vermutung kommen läfst, dafs ihm ein Bericht hierüber vorgelegen habe. Nach ihm habe Georg, selbst schon vom evangelischen Glauben erfüllt, den Reformator persönlich um Belehrung angehen wollen, auf welche Weise er seine Lande der neuen Lehre am besten zugänglich machen könne. Für diese Zusammenkunft habe er jedes Aufsehen zu vermeiden gesucht, nur mit sechs Dienern sei er nach Wittenberg gekommen. Mit der Zeit, in welcher die Begegnung stattgefunden haben soll, macht uns Schuelinus näher bekannt, der nächst einer fränkischen Reformationsgeschichte auch das „Leben des Markgrafen Georgen“ 1729 anonym herausgegeben hat. Er erzählt nämlich, nachdem er von der Umwandlung des Ordenslandes in ein Herzogtum gesprochen (§ XIV, S. 43), dafs „Marggraff Georg auf dieser Reise nach Polen, mit etlichen Dienern in aller Stille nach Wittenberg zu D. Luthern kommen, sich seines guten Raths sowohl wegen der Preufsischen Affairen als der Reformation halben zu bedienen. Wie er dann auch seinen Secretarium aus Polen defswegen an ihn gesendet, seine Meinung über ein und andere Begebenheiten zu erfahren“. Schuelinus folgt hierbei, wie er anmerkt, dem Bericht Dressers, ferner citiert er Lutheri Epistel an Spalatin L. II. p. 88. Aber Veesenmeyer (Litteraturgeschichte der Briefsammlungen Luther's) kennt eine Sammlung von Briefen Luther's an Spalatin weder vor noch nach 1729, und auf diejenigen Briefsammlungen, welche vor 1729 erschienen sind, wie die von Obsopaeus und Aurifaber, pafst das Citat nicht.

Nun citiert aber Seckendorf (Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismo, lib. I, sectio 55, § 139, p. 241ᵃ) dieselbe Stelle (lib. II, p. 88ᵇ); und da wir in der glücklichen Lage sind, von Seckendorf selbst zu erfahren, welche Ausgabe er benutzt hat (im Index tertius: in epistolis usus sum voluminibus duobus in quarto primae editionis), so bleibt uns nichts übrig, als die nicht passende Stelle bei Aurifaber dem Verständnis anzupassen. Da stellt sich denn heraus, wie die Stelle in Luther's Brief gröblich mifsverstanden worden ist. Luther schreibt an Spalatin: „Ludovicus Ducis Poloniae a secretis iucundissimus hospes fuit exceptus“, wobei übrigens von Aurifaber falsch gelesen worden ist, statt „Decius“ — „Ducis“ [1]. Aus der gastfreundlichen Aufnahme des polnischen Sekretärs macht nun Seckendorf schon eine Sendung desselben an Luther in Religions-

1) Ferner ist regis fortgefallen. Gemeint ist der bekannte Humanist und Historiker Diez, der in Krakau lange Jahre am Hofe gelebt hat.

sachen: „Ex Polonia missum ad se secretarium religionis causa memorat ipse Lutherus.“ Schuelinus hat höchstwahrscheinlich den Text des Aurifaber gar nicht vor Augen gehabt, sondern nur den Seckendorf's. Sonst hätte er kaum daraus machen können, dafs dieser polnische Sekretär von Georg an Luther abgesandt worden ist. Dieser Irrtum erklärt sich einfach daraus, dafs Seckendorf kurz vor der Sendung des Sekretärs von der Begünstigung der neuen Lehre durch Georg erzählt hat. Danach ist also an dieser ganzen Sendung nur ein Mifsverständnis Seckendorf's und Schuelinus' Nachlässigkeit schuld. Der Prüfung bedarf um so mehr die erste Version, welche von Dresser herrührt und vielfach nacherzählt worden ist. Falckenstein (Analecta Nordgaviensia III, 202) nennt sogar einen der sechs Diener mit Namen Veit von Lentersheim und fügt hinzu, dafs dieser Mann bis an sein Ende katholisch geblieben ist.

Da keiner der genannten Historiker einen genauen Zeitpunkt für die Wittenberger Reise Georg's angiebt, so bleibt nichts übrig, als vor der Hand auf Grund des bekannten Quellenmaterials die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit einer Zusammenkunft zwischen Georg und Luther zu untersuchen. Nach Schuelinus soll sie jedenfalls vor der Belehnung des Hochmeisters Albrecht von Preufsen, also vor dem 8. April 1525 stattgefunden haben und zwar „auf dieser Reise nach Polen“. Nun hat aber Georg bis zu diesem Tage im Interesse seines Bruders dreimal eine Reise nach Polen unternommen, aufser 1525 noch 1524 und 1521 wenigstens nach dem polnischen Preufsen. Es fragt sich, ob er in einem dieser Jahre „auf der Reise nach Polen“ Wittenberg besucht haben kann. 1525 ist Georg auf der Hinreise wie auf der Rückreise durch Schlesien gezogen (Neustadt, Aufenthaltsorte des Markgrafen Georg von Brandenburg im Archiv für Oberfranken XV, 3 für 1525).

Nicht anders steht es mit der polnischen Reise des Jahres 1521. Auch für dieses Jahr habe ich an anderer Stelle tabellarisch den Nachweis geführt, dafs Georg seinen Weg beide Male durch Schlesien genommen hat (vgl. Neustadt a. a. O. für das Jahr 1521). Am 16. Januar 1521 war Georg noch in Ofen (Berlin. Geh. Staatsarchiv Rep. 46, 3 b, Nr. 2), am 10. Febr. ist er schon in Thorn (Berlin. Geh. Staatsarchiv Rep. V, 5, fol. 10ª. 45ª. 49ª). In der Zwischenzeit, Ende Januar oder Anfang Februar war er in Poln.-Wartenberg, einer schlesischen Herrschaft, welche damals dem böhmischen Oberstburggrafen Zdenko Lew von Rozmital gehörte, und bei diesem. Ein altes Archivrepertorium Georg's aus dem Jahre 1527 zählt unter anderen Akten auf: „Handlung was mein gnediger her mit her Lewen zu Wartenburg gehandelt hatt im Rein zihen gein

Preufsen“ (München. Reichsarchiv Brand. CCV, 14, Nr. 4, fol. 8[b]). In Preufsen ist Georg vor 1527 aber nur in diesem Jahre 1521 gewesen. Für die Monate Februar, März und einen Teil von April lassen sich die Aufenthaltsorte Georg's Tag für Tag genau durch die oben näher bezeichneten Akten des Berliner Geh. Staatsarchivs feststellen. Er ist während dieser Zeit in Preufsen, abwechselnd in Thorn, Marienburg und Riesenburg gewesen. Am 30. April finden wir ihn schon wieder in Schlesien, in Oppeln (cod. dipl. Siles. VI, 168 f.).

Für das Jahr 1524 scheint nun der Umstand zu sprechen, dafs in diesem Georg's Bruder Albrecht nachweislich in die Nähe Wittenbergs gekommen ist. Wir haben aus Halle datierte Schreiben desselben (vom 7. u. 17. Mai bei Voigt IX, 716 ff.). Dazu kommt, dafs auch der älteste Bruder Kasimir in diesem Jahre in Sachsen gewesen ist (München. Reichsarchiv Brand. CLXXXVII, vol. I, fol. 137[b]), freilich erst im November (Riedel, Codex dipl. Brand. III, 3, p. 320 sq.). Unglücklicherweise aber war Georg gerade im Mai in Polen und hat auch diesmal wieder seinen Zug direkt durch Schlesien genommen. Am 3. Mai ist er in Jägerndorf (München. Reichsarchiv Brand. CCVII, 2, Nr. 5[a]) und am 31. desselben Monats in Freistadt bei Teschen. In die Zwischenzeit fällt die Reise nach Krakau (München. Reichsarchiv Brand. CCVII, 2, Nr. 5[b]). Im November war Georg in Schlesien (München. Reichsarchiv CCVII, 16[c], Nr. 4).

Wie man sieht, kann Georg auf keiner der drei polnischen Reisen den Reformator besucht haben. Gerade die Bemerkung des Schuelinus, dafs Georg „auf der Reise nach Polen“ den Besuch gemacht habe, stöfst auf chronologische Schwierigkeiten. Ein notwendiger Zusammenhang zwischen dem Besuch in Wittenberg und der Reise nach Polen besteht dabei nicht. Georg kann sehr wohl sich bei Luther viel früher Rats erholt haben, als er seine Reise nach Polen angetreten hat. So lange dieser Zusammenhang urkundlich nicht nachweisbar ist, wird man ihn billigerweise in Zweifel ziehen, wenn man überhaupt an der von Schuelinus erwähnten und auch sonst vor ihm und nach ihm besprochenen Zusammenkunft noch festhalten will. Für diese aber finden sich doch noch einzelne Anhaltspunkte. Im Herbst des Jahres 1523 ist der Hochmeister Albrecht zweimal bei Luther in Wittenberg gewesen. Ende September gab ihm letzterer den Rat, die „alberne und verkehrte Ordensregel“ aufzuheben (Luther an Brismann am 4. April 1524 bei de Wette II, 526; Voigt IX, 687 ff.). Bei der Zusammenkunft im November desselben Jahres nahmen Luther's Vorschläge schon eine greifbare Gestalt an (Voigt IX, 701). Luther hat auf Bitten des Hochmeisters bald darauf ein Gutachten in der Ordensfrage erstattet (de Wette

II, 467). Es ist wohl sehr begreiflich, dafs Albrecht zu dieser zweiten Zusammenkunft seinen Bruder Georg hinzugezogen habe, der ja der Hauptleiter der Verhandlungen zwischen dem Orden und Polen war. Von Wittenberg ging Albrecht nach Nürnberg, um dem Reichstag beizuwohnen. Hierher kam auch Georg, auch Kasimir, auch der Kurfürst Joachim erschienen (Brief Kasimir's an seinen Vetter Joachim, d. Nürnberg, 9. Januar 1524 im Bamberger Kreisarchiv 1929, fol. 106f.). Georg mufs vor dem 1. Juli 1524 und noch vor seiner Reise nach Polen in Nürnberg gewesen sein, denn in einem Schreiben von diesem Tage nimmt Joachim schon darauf Bezug (Joachim an Georg d. 1. Juli 1524 bei Spiefs, Brand. Münzbelust. IV, 142ff.). Nun war Georg, wie oben gezeigt worden ist, im Mai in Schlesien und Polen, am 18. April ist der Nürnberger Reichstag schon geschlossen worden, in den Monaten Januar, Februar und März ist Georg in Schlesien teils im Auftrage des Königs von Ungarn teils in eigenen Angelegenheiten wirkend (Berlin. Geh. Staatsarchiv Rep. 46, 3[a], vol. I, fol. 12[b]. 14. 16; Magyar Törtémelmi Tár XXV, 310; Voigt IX, 703; Thebesius, Liegnitz. Jahrb. III, 23; Klose, Breslau III, 2, 1034; München. Reichsarchiv Brand. CCVII, 2, Nr. 5[a]; Bamberg. Kreisarchiv 1943, Nr. 15 u. 16). Am 19. Januar erfolgte seine Abreise aus Prefsburg nach Schlesien (Schr. v. 13. Jan. an seinen Bruder Kasimir im Berliner Geh. Staatsarchiv Rep. 46, 3[a], vol. I, fol. 16). Seine Briefe vom 7., 8., 9., 13., 17., 19. Januar sind noch aus Prefsburg datiert; in der Zeit vom 19. November 1523 bis zum 7. Januar 1524 schweigt sein Briefwechsel. In dieser Zeit war nachweislich sein Bruder Wilhelm in Ungarn (München. Reichsarchiv CCV, 10, Nr. 4, d. 17. Dez. 1523). Letzterer hielt sich sonst in Preufsen auf im Dienste des Hochmeisters (Voigt, Gesch. Preufsens IX, 529. 559; Neue Preufs. Provinzialbl. 1846 I, 134. 129. 285; II, 431). Er hat für die Dauer der Abwesenheit Georg's vom ungarischen Hofe die Verwaltung seiner Güter geführt, wie früher einmal Albrecht (Neue Preufs. Provinzialbl., 3. Folge, IX, 121). In den November 1523 gehört der zweite Besuch Albrecht's in Wittenberg (Voigt IX, 701). Zu dieser Zeit, in welcher allein Georg in Nürnberg gewesen sein kann, ist er auch mit Albrecht zusammengetroffen, es wäre möglich, dafs er zur selben Zeit gemeinsam mit ihm bei Luther gewesen ist. Sehr wahrscheinlich wird dies noch durch einen Brief vom 7. Mai, in welchem er seinem Bruder Kasimir manche Winke über die Säkularisierung der fränkischen Klöster giebt. Es ist das erste Mal hier, dafs ein Brandenburger offen dafür eintritt, und es spricht viel dafür, dafs diese Stellung unter dem unmittelbaren Einflufs Luther's erfolgt ist (Berlin. Königl. Haus-

archiv B. E. I, 2204, fol. 41 f.). Bestimmtes läfst sich vorläufig hierüber nicht sagen. Das Dunkel, das über dieser Angelegenheit waltet, mag seinen Grund darin haben, dafs im Jahre 1523 Albrecht wohl Veranlassung hatte, seine Beziehungen zu Luther nicht vor aller Welt zu zeigen. Er rechnete noch auf den Schutz von Kaiser und Reich, er begab sich gerade deshalb nach Nürnberg, um die Hilfe der Stände nachzusuchen. Daher befahl er seinem Rat, den er vor der ersten Zusammenkunft nach Wittenberg schickte, von Luther das Versprechen zu fordern, dafs er alles, was ihm mitgeteilt würde, verschweigen wolle. Dann sollte er ihm anzeigen, er werde ihm das Handschreiben eines Fürsten einhändigen, jedoch mit der Bitte, dasselbe, sobald er es gelesen habe, zu verbrennen, nicht etwa aus Mifstrauen, sondern damit es nicht in fremde Hände gelange, weil daraus sonst unwiederbringlicher Schaden und Nachteil entstehen könnte (Voigt IX, 687 f.). Daher wir auch in Luther's Briefen vor 1525 nirgends eine Andeutung finden über die Stellung des Hochmeisters oder seiner Brüder zur evangelischen Lehre.

Beilagen[1].

I.

Georg — Luther. 1523 Januar 5 Prag.

Georg etc.

Wirdiger hochgelerter besunnder lieber! Wir fugen dir gnediger vnd gueter maynung ain vngeuerlichen vnfersehenlichen handel zuuernemen. Nachdem iczo in neulichait zu Freiburg ain monszrum von ainer kw kumen sein soll, welhs vns alszdann,

1) Für die jetzt in Angriff genommene „kritische Gesamtausgabe“ der Werke Luther's ist auch das eine notwendige Vorarbeit, dafs sein Briefwechsel überall aus dem Dunkel gezogen werde. Ich halte es demgemäfs für eine Pflicht, nicht nur jenen noch nicht veröffentlichten Brief Georg's an Luther an dieser Stelle mitzuteilen, sondern auch den von Hocker, Supplement zum Heilsbronnischen Antiquitätenschatz, bereits veröffentlichten Brief Luther's hier noch einmal zum Abdruck zu bringen, da er sich in einem älteren Spezialwerke findet, das dem gelehrten Publikum schon entrückt ist.

wy man pflegt zethon, hieher ghein **Prag** zugeschickt worden: nun ist hier an kn[r] wird zu **Hungern** und **Behmen** hof ain astronomus, der dann in seiner narrarei, wy haists astronomei, seither ain doctor (als er spricht: Richter) worden; der ist ongeuerd dortzu komen, da wir solichs monszrums form neben anndern herren besichtigt; vnd wir des gedachten doctors ansichtig waren, haben wir ongeuerlich vf ain soliche maynnug zu ime gesagt: „Doctor, was halt ir davon? — Wollet uns auszlegen, was es bedeut!" In dem hat er die form zu sich genomen; vnd als wir nymer dazu gedacht haben, hat er seinem wansinnigen kopf nach etlich versz vf solich monstrum wider unnsern willen vnd wissen wider euch, als hetten wir ime befolhen, drucken lassen.

Da wir nun des (ongeuerlich R.) („am selben tag" im Concept durchstrichen) innen worden, seind wir (deshalben R.) nit zu geringen beswerden und misfallen bewegt, haben demnach (in der stund R.) dem drucker solich sein druck alle verbrennen vnd ime dem doctor, der dann nit wol vmb den vmblauf bewart ist, ernstlichen sagen lassen, waher er sich eins solichen vndersteen dorff.

Solchermassen, das dy verdachten dits handels gleichwol vnsern misfallen wol gebruefft vnd empfunden haben. Wir konnen auch wol bewegen, das vnns villeicht durch vnnser miszgonner zugedruncken sey. Wy ir dann als der verstendig aus oberzelten handlung wol abnemen mogt.

Nun tragen wir fursorg, es mocht vielleicht durch dieselbigen Euch ain solicher druck vbersendet werden. Wiewol vns der drucker bei glauben sagt, das der angetzaigt doctor nur das ain genomen hab, nachdem die anndern alle noch nit fertig gewesen sein. Daraus ir dann clerlich vnnser vnschuld find.

Ist demnach an euch genedig vleis vnnser gutlich beger vnd bit, ob euch also ains oder mer wider vnnsern willen vnd wissen zukomen oder (sonst R.) antzaigt wurd, ir wollet ime kain glauben geben vnd vnns aus obgemelten vnd daraus volgend (wachsenden R.) vrsach gutwilliglich entschuldigt vnd die sachen nit anderszt halten, dann ob es geschee, das wir vnns doch nit versehn (dann bis vers. fehlt bei R.), das es vns (wie vorgemelt R.) also durch vnnser miszgonner vnpilliglich vnd neben der warhait zugemessen wurd, des wir vnns doch nit versehen, wie wir dann nit zweuveln, ir werdet („uns in solichem entschuldign" im Bamberg. Conc. durchstrichen) auch in solichem als der verstendig vnd hasser aller Lugen vnnserm halben wol wissen zehalten. Mit solichem bedacht, wie wir vnns zu euch versehen vnd widerumb gein euch in sonderm gnaden zur pillichait gunst-

lich erkennen wollen, dann wir sind euch gnedigen willen g…
lich genaigt. Sollt vns (fehlt bei R.). . . . .

(Dat. Prag R.) montags nach circumcisionis domini anno …
XXIII° (XV° XXI° R.).

An Luther doctor. (Dem wirdigen hochgelerten vnsern l…
sondern lieben herren Martino Luther der heiligen schryfft doctor,
augustiner zu Wittemberg etc. In sein handt. [L. S.]. R.)

(Bis hierher reicht der Abdruck bei Richter, Genealogia
Lutherorum 1733, p. 216/9. Die erheblichen Abweichungen von
dem Bamberger Konzept sind im Vorhergehenden in () berück-
sichtigt und durch ein hinzugefügtes R. gekennzeichnet worden.)

Cedula.

Auch besonnder lieber geben wir dir zuerkennen (ist im Orig. durchstrichen). Nachdem wir idesmals vndtern reden, so man eurnhalbn thut, parthei halten eurs thails (im Orig. durchstr.), sein wir von anndern angeredt worden, wie ir schen lernen solt, es sey nit not, das man das sacrament eucharistie anbete, ere, auch nit von noten in betbuchlein zebeten vnd reliquiens sanctorum nit ze venerirn vnnd anndere zweiffelhaftige frag mer; vnd wir aber ain sonndernn gnadigen willen zu Euch haben, begern wir abermaln gutlichs vleis bittend, ir wollet vns von solichen vnnd dergleichn andern fragen, das ir dann bas weyst, wed (!) wir Euch also in eil anweisen mogen, Euer undterricht zuschreiben, vnns darnach haben zurichten. Damit wir Euch desshalben nit vmbsonst geschrieben, haben wir Euch gnediger und guter maynung nit bergen wollen.

Und dieweil wir vns hierinnen kains abslags zu Euch versehen, so begern wir doch von euch deszhalben schrieftlich andtwort, damit wir wissen mogen, was wir glauben sollen, dann wir schir verirt drin sein vnd wissen nit, wo hinaus.

Datum ut supra.

(Orig.-Konzept d. Kgl. Kreisarchivs Bamberg 1943, 13.)

Der ganze letzte Absatz ist, wie auch an anderen Stellen des Briefes hie und da ein Wort, erst nachträglich hinzugefügt worden, sodafs das Schreiben das Bild eines vielfach korrigierten Konzeptes gewährt und auf die Sorgfalt schliefsen läfst, welche der Absender gerade auf einen Brief an Luther verwenden wollte. Herr Prof. Erdmann, dem ich denselben für sein Buch „Luther und die Hohenzollern“ zur Verfügung stellte, hat von dem Inhalt bereits Mitteilung gemacht [p. 208].

Über die „missgonner“, von denen Georg spricht, ist weiteres ausgeführt bei Neustadt, Markgraf Georg von Brandenburg als Erzieher am ungarischen Hofe, S. 76 ff.

II.

Luther — Georg. 1542 December 13 Wittenberg.

Gnad vnd fried ynn Christo vnd mein pater noster!

Durchleuchtiger hochgeborner fürst, gnediger herr! Es ist hir ein purger Ambrosius Reuter, vnter dem abt zu Heilsprun geborn, E. f. g. landkind, der hat offt mit mir aus liebe seines vaterlands gered vnd geratschlagt, wie doch dasselb kloster mocht zum evangelio vnd rechtem brauch göttlichs dienst komen. Darauff eben yhm das exempel vorgeschlagen eines abbts zur Naumburg [1], welchem dasselbe kloster von vnserm gnedigsten hern curfürsten zu Sachssen ganz bevolhen, dasz ers zur schulen macht vnd drinnen beede edle vnd vnedle aufferzeigt zu leuten, die man ynn kirchen vnd weltlichen regimenten brauchen kundte, weil es denn armen zu hoch ist ymn den hohen schulen sich zu bekostigen. Also ist er des namens ein abt bliben, aber die kappen vnd müncherey ausgeworffen, ehlich worden vnd das kloster der jugend vnd kirchen zum besten verwaltet.

Demnach hab eben mich erbitten lassen, solches an e. f. g. gelangen zu lassen, mit bitte aufs vnterthänigst, E. f. g. solches von mir gnediglichen vernemen vnd christlich bedencken. Denn e. f. g. sehen, wie die schulen zergehen vnd niemand darzu thut, das man hinfort kirchendiener vnd sonst gelehrte leute erziehe, on zweiuel, das der leidige satan mit diesem bösen grifflein gedenckt mit der zeit gottes reich, welches on kirchendiener, prediger und pfarrher nicht kan bleiben, endlich zu verstörn, das hie meines achtens kein ander rat noch hülfe zu finden sein will, denn das man der klöster hiezu brauche. Denn auch vnser vniversitet zu Wittenberg durch vnsern gn. herrn kurfürsten hat müssen von klostergütern gebessert worden vnd noch wol etlicher stipendia bedürffe, da man izt mit vmbgehet. Weil ich nun höre, das das genannt kloster Heilsprun seer tüchtig vnd gelegen dazu sein soll, vnd mir auch sagen lassen, als sey der abt dem evangelio geneigt, vnd e. f. g. on zweiuel gottes reich vnd sein evangelion gern gefördert sehen, wie sie bisher fruchbarlichen gethan, so wil ich solchs von e. f. g. demütiglich gebeten haben, Sie wolten hiezu helfen vnd raten, so viel es möglich sein kann, weil hie nichts gesucht wird, denn

1) Hocker verweist hier auf ein Buch des Joh. Schamelius: „Histor. Beschreibung des Klosters zu St. Georgen vor der Stadt Naumburg" (aus dem er über den genannten Abt Thomas Hebenstreit einiges mitteilt), sowie auf Luther's Tischreden.

gottes reich vnd ehre, das ist vnser vnd vieler seelen heil, so bliebe auch mit dieser weisz das kloster fein beyeinander dem ganzen land zu trost vnd nuz, da sonst, wo es zurissen wurde, seiner güter niemand weder sat noch froh werden kundte, wie vns viel exempel der zerrissen kloster wol zeigen. Der barmherzige gott gebe e. f. g. seinen heiligen geist zu thun seinen göttlichen besten willen vnd steure dem widdersacher. amen! Und e. f. g. wollen mir dis schreiben gnediglich zu gut halten. Hie mit ynn gottes gnaden befohlen. amen.

Wittenberg, mittwochens nach Nicolai 1542.

E. f. g.
williger
Martinus Luther.

Dem durchlauchtigen hochgebornen Fürsten und Herrn Herrn Georgen Marggrafen zu Brandenburg, Herzogen zu Stettin und Pommern, Burggraven z. Nurenberg fursten zu Rugen, meinem gnedigen herrn.

Mit aufgedrücktem Siegel in grünem Wachs, darstellend ein Herz in einer Rose.

Hocker, Supplement zum Heilsbronnischen Antiquitäten-Schatz 1731, S. 39f. Das Werk ist reich an urkundlichem Material für fränkische Reformationsgeschichte, wie auch der vorher erschienene, noch dickleibigere Foliant, zu dem dieser nur das „Supplement" ist. Über Kloster Heilsbronn sind noch zu vergleichen die neueren Werke des Pfarrers Muck „Geschichte des Klosters Heilsbronn" und seine „Beiträge zur Geschichte" u. s. w., ferner das schöne Buch des Grafen Stillfried „Kloster Heilsbronn".

4.

Welches Büchlein sandte Landgraf Philipp 1529 an Karl V.?

Von

D. Th. Kolde in Erlangen.

Mehrfach hat die Forscher die Frage beschäftigt, was wohl unter dem französischen Büchlein zu verstehen sei, welches der Landgraf bei Gelegenheit der Gesandtschaft der protestierenden Stände durch den Nürnberger Syndikus Michael von Kaden dem Kaiser überreichen liefs [1], und das diesen derart entzürnte, dafs der Überbringer ernstlich gefährdet war, und der kaiserliche Groll darüber sogar noch auf dem Reichstag zu Augsburg zuweilen zutage trat. An den Stellen in zeitgenössischen Berichten, in denen des Büchleins Erwähnung gethan wird [2], wird uns leider sein Titel nicht genannt, was sich daraus erklären wird, dafs das französische [3] Büchlein in den evangelischen Kreisen Deutschlands kaum Verbreitung gefunden haben dürfte.

1) Vgl. Ranke, Deutsche Geschichte (6. Aufl.), Bd. III, S. 127 und besonders Dobel, Memmingen im Reformationszeitalter, Tl. III (Augsburg 1877), S. 27.

2) Analecta Hassiaca ed. Kuchenbecker, Coll. XII (Marburg 1742), p. 417sqq. 420sqq.; Corpus Ref. II, 191; W. Vogt, Die Korrespondenz des Nürnberger Rats mit seinen zum Augsburger Reichstag von 1530 abgeordneten Gesandten in Mitteil. des Vereins für Geschichte Nürnbergs, 4. Heft (Nürnberg 1882), S. 25. 27; Förstemann, Urkundenbuch zur Geschichte des Reichstags zu Augsburg I, 62; Sleidan, Comment. ed. Am Ende I, 389; Hubert Leodius, Annales de vita Friderici Palatini (Frankfurt 1624) I, 138f.; Wigand Lauze, Leben, Thaten des durchl. Fürsten Philippi Magnanimi in der Zeitschr. für hessisch. Gesch. und Landeskunde 1841, S. 171; J. J. Müller, Historie von der ev. Stände Protestation etc. (Jena 1705), S. 222f.; Hortleder, Von d. Urs. des deutschen Krieges (Ausg. 1617), S. 53.

3) Dafs es französisch geschrieben, ersieht man 1) aus einem Bericht der Nürnberger Gesandten beim Augsburger Reichstag C. Ref. II, 191: „(Michael von Kaden) zeiget an, seine Notdurft sey, dafs er hie bleibe und führe seine Sache aus Kais. Maj. Ungnad halben von wegen des französischen Büchleins so er ihrer Maj. aus Befehl des Landgrafen überantwortet hab. Und meldet dabei weiter, er hätte gleichwohl solch Büchlein mit etlichen der fordersten aus E. W.

Die Forschung mufste sich daher an das Wenige halt Sleidan über seinen Inhalt angiebt. Die betreffende Stell folgendermafsen: „Lantgravius dederat abituro libellum al adornatum [1] qui doctrinae Christianae summam paucis co batur [2], ut Caesari daret: is per occasionem, cum ad sacr Caesar, porrigit: Caesar inuicem episcopo cuidam Hisp quid rei esset, cognosceret. Hic forte in locum illum vbi Christus monet apostolos, ne principatum affectent: h ipsorum non esse professionis, et gentium reges vsurp talem potestatem. Eum locum author inter alia tra demonstrans, cuiusmodi sit officium ministrorum ecclesi ille, cum obiter legisset, percontanti Caesari sic refereba magistratui Christiano ius gladii tolleret libellus et duntaxat, alienis a religione Christiana permitteret“ [3].

Daraus geht zweierlei hervor, was als Anhaltepunkt konnte, einmal, dafs das Schriftchen „die Summe chr Lehre kürzlich begriffen“ enthielt, wie sich schon J. J. ausdrückt, und zum andern, dafs der Spruch Matth. (od. Luk. 22, 25) in einer leicht mifsverständlichen Wei eingeführt worden war. —

Daraufhin glaubte Salig [5] den libellus in den Parad Lambert von Avignon vermuten zu dürfen, obwohl di kaum dem Sinne nach darin wieder gefunden werden und jene Schrift auch sonst nicht dem entsprach, was n nach den Angaben Sleidan's (und Lauze's) darunter zu

---

wissen angenommen“ — woraus übrigens hervorgeht, dafs a Nürnberger vorher von der Sache wufsten; 2) aus Hubert L a. a. O.: libellum Gallicum; 3) aus einem undatierten Bri Landgrafen bei Kuchenbecker, Analecta Hassiaca XII, 4 dem er schreibt, „dafs er Kaiserl. Majest. . . . ein erstlich in] sischer Sprach gedruckt und eingebunden Büchlein . . . zug Letztere Stelle würde freilich allein nichts beweisen, sie klin mehr so, dafs man aus dem „erstlich“ schliefsen könnte, c Büchlein ursprünglich französisch verfafst gewesen, vom Lar aber in einer anderen Sprache übersandt worden wäre; 4) nete der Landgraf auch in seiner Entschuldigung gegenüb Kaiser (bei Cyprian, Hist. d. Augsb. Konfess. Gotha 1730, ohne Angabe der Quelle) das Büchlein als französisch.

1) „Mit Sammet und Beschlagk“ vgl. Kuchenbecke lecta Hass. XII, 418.

2) Lauze a. a. O.: „darinnen die furnemesten punkt der Heiligen Geschrift begriffen stunden“.

3) Sleidan, l. c. I. 389.

4) J. J. Müller, Historie von der ev. Stände etc. (Jena S. 3??.

5) Salig, Historie der Augsb. Konfession (Halle 1730) I

hat. Noch weniger glücklich war die Vermutung Riederer's [1], der an Lambert's „Farrago omnium fere rerum theologicarum" mit ihren 385 einzelnen Sätzen dachte, in denen sich übrigens die betreffende Stelle auch nicht findet.

Auf die richtige Fährte ist erst Benrath gekommen, der in einem längeren Aufsatze über die von ihm zuerst wieder in Deutschland bekannt gegebene „Summa der heiligen Schrift" [2] eine schon früher angedeutete [3] Vermutung des weiteren begründet, daſs man das fragliche Buch in der Summa der heiligen Schrift, näher in der französischen Ausgabe derselben zu sehen habe: „Wie jenes ist es ein ‚libellus'. — Der Inhalt entspricht in ganz vorzüglicher Weise den Absichten des Landgrafen. Die ‚Summa' bietet in der That eine kurze nicht durch Polemik den Gegner von vornherein abstoſsende, zur Orientierung über die evangelischen Lehren sehr geeignete Darstellung" [4].

Wie ansprechend nun auch diese aus dem Namen des Büchleins und aus dem ganzen Tenor der Schrift entnommene Vermutung Benrath's ist, zu der ich unabhängig von ihm auch gekommen war, so läſst sie sich doch nicht aufrecht halten, da, wie Benrath zugiebt, die betreffende Bibelstelle sich ebenso wenig in der französischen Ausgabe findet wie in den anderen. Zwar verweist Benrath auf folgende Stelle: „Ceulx donques qui sont fermes en la foy et en lamour de Dieu, nont de faire du glaive de iustice ne du bras seculier. Et se tout le monde estoit vray chrestien (ce cest a dire vray fidele) il ne seroit nul besoing de gouuerneur; roy, seigneur, glaive ne iusticiers . . . . Saint Paul dit: Au juste nest mise aulcune lois mais aux iniustes: cest a dire a ceulx qui ne sont point encore chrestiens" [5], und meint: „diese eine Stelle würde schon hingereicht haben, um das freilich falsche Urteil äuſserlich zu begründen: das Büchlein lehre, eine christliche Obrigkeit führe das Schwert nicht mit Recht"; indessen lautet die Nachricht des Sleidan zu bestimmt, als daſs

---

1) Litterarisches Wochenblatt, oder gelehrte Anzeigen mit Abhandlungen, Bd. I (Nürnberg 1770), S. 297 f.

2) Die Summa der heiligen Schrift. Ein Zeugnis aus dem Zeitalter der Reformation, herausgegeben von Karl Benrath (Leipzig 1880). Der italienische Text: Il sommario della sacra scrittura. Trattato del Secolo XVI. Ristampato con prefazione del Prof. Emilio Comba (Roma Firenze 1877), dazu Düsterdieck in Gött. gelehrte Anzeigen 1878, 23. Stück; ders. 1881, Stück 1. 2; Möller, Theol. Litteraturzeitung (1801), S. 62.

3) Jahrbb für protest. Theol. 1881, S. 154.

4) Ebd. 1882, S. 703.

5) Ich citiere aus Benrath, da mir die französische Ausgabe nicht zugänglich.

wir nicht jene Bibelstelle ohne Frage citiert erwarten müfsten und zwar in einer Weise, die die böswillige Mifsdeutung des spanischen Bischofs einigermafsen zu stützen imstande war.

Wird aus diesen Gründen von der Summa (in den uns vorliegenden Ausgaben) abzusehen sein, so läfst sich aber doch nachweisen, dafs jener libellus in engster Beziehung zu der Summa gestanden hat. Die gesuchte Stelle findet sich nämlich, was Benrath übersehen hat [1], in dem lateinischen Doppelgänger der Summa, der in Holland wieder aufgefundenen „Oeconomica Christiana in rem Christianam instituens, quidve creditum ingenue christianum oportet ex evangelicis literis eruta" [2] und lautet daselbst im XII. Kapitel (Quo ordine instituendi erunt consules, judices, senatores magistratus publici, si ad Christi praecepta volunt administrare officium) S. 100: „Audi quomodo ab ethnico principe Christus discreverit Christianum: Principes igitur gentium dominantur eorum et qui majores sunt potestatem exercent in eos, vos autem non sic etc. [3]. Tribuit ethnico principi dominium imperium, majestatem, regnum, potentiam aliaque id genus vocabula, at Christiano principi non ita. Non sic inquit, erit inter vos, inter quos Magistratus functio non est imperium, administratio est, non tyrannis." —

Dafs diese Auslassungen, deren aus dieser Schrift noch an-

---

1) Auch in seinem letzten, dritten Aufsatz (Jahrbücher für protestantische Theologie 1883, S. 328 ff.), in dem er hauptsächlich von der Lehre der Oeconomica handelt.

2) Am Ende: „Finis Oeconomicae Christianae, Argentinae excusae Sesquimillesimo vicesimo septimo. Septimo Augusti". Abgedruckt in Monumenta Reformationis Belgicae. Tomus primus qui continet Antiquissima volumina ex libris prohibitis originis Belgicae quae vocantur Oeconomica Christiana et inde ducta Summa der godliker scrifturen. Textus recensuit, originem indagavit J. J. van Toorenenbergen, Lugduni Batav. 1882. Es liegt aufserhalb des Rahmens dieses Artikels, auf das Verhältnis zwischen der Oeconomica und der Summa einzugehen, ich verweise vielmehr auf die Ausführungen van Toorenenbergens in der Einleitung zu dem erwähnten Werke, denen Benrath (Jahrbücher für protest. Theol. 1882, S. 694 ff.) zustimmt, wonach die Oeconomica die von Bomelius vielleicht schon 1520 verfafste Urschrift der Summa wäre, die durch Konrad Geldenhauer (aus Geldnot) im Jahre 1527 einem Strafsburger Drucker übergeben worden wäre (?). Ist aber der betreffende Druck wirklich ein Strafsburger? J. van Toorenenbergen (S. LIII) nimmt an, Christian Egenolph sei der Drucker, da aber der Druck selbst nichts darüber an die Hand giebt, was immer beachtenswert ist, wäre die Vermutung erst durch eine Vergleichung der Typen zu begründen gewesen.

3) Der Verfasser citiert zuerst Matth. 20, 25 und führt dann (Vos autem non sic) fort nach Luk. 22, 25.

dere ähnliche an die Seite gestellt werden könnten [1], durchaus dem entsprechen, was Sleidan anführt, übrigens auch sehr wohl so verstanden konnten, wie sie der spanische Bischof auslegte, wird kaum jemand bezweifeln können; dafs ferner auch die Oeconomica — man vergleiche schon den Titel — bezeichnet werden kann als ein „libellus, qui doctrinae summam paucis complectebatur", bedarf ebenfalls keines Beweises. Ich würde demnach keinen Anstand nehmen, die Oeconomica direkt als das dem Kaiser übergebene Schriftchen zu bezeichnen, wenn nicht die mehrfach sich findende Angabe, dafs das Schriftchen französisch geschrieben gewesen sei, daran hinderte. Wir müfsten dann also an eine französische Übersetzung der Oeconomica denken. Und nimmt man die allerdings nicht belegte Notiz Seckendorf's [2] hinzu, „libellum — quo capita doctrinae Christianae comprehendebantur Landgravii cura conscriptum", so wäre die Vermutung, und nur als solche möchte ich sie ausgesprochen haben, nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen, dafs etwa Lambert von Avignon, wie er die Instruktion für die Gesandten übersetzt [3], auch die Oeconomica auf des Landgrafen Veranlassung ins Französische übertragen habe [4], und es wäre immerhin denkbar, dafs sich diese Übersetzung noch irgendwo fände. Jedenfalls scheint mir das sicher, dafs wir in der oben citierten Stelle aus der Oeconomica das Original derjenigen Stelle des Buches haben, die den Zorn des Kaisers erregt und den zehn Kindern des Michael von Kaden [5] beinah ihren Vater gekostet hat.

---

1) Vgl. das ganze sehr merkwürdige XII. Kap.: in der Ausgabe von Toorenenbergen, S. 93ff.
2) Seckendorf, Historia Lutheranismi II, 133.
3) Kuchenbecker, Analecta Hassiaca XII, 414 sqq.
4) Toorenenbergen meint eine französische Übersetzung von Oeconomica würde etwa L'ordinaire des chrestiens betitelt gewesen sein (S. xxx); darüber läfst sich schwer etwas aussagen, da man nicht wissen kann, wie eng sich der Übersetzer an den schwer zu übersetzenden Originaltitel angeschlossen hat. Man könnte auch an L'ordre chretien denken, daneben ist aber zumal in Rücksicht auf Sleidan's Beschreibung (qui doctrinae Christiane summam paucis complectebatur), der das Buch sicherlich gekannt, nicht ausgeschlossen, dafs es denselben Titel wie die uns schon bekannte Ausgabe der Summa geführt hat — La Summe de l'Escripture saincte (od. Sommaire chretien).
5) Vogt, Die Korrespondenz des Nürnberger Rats in Mitt. des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg, 4. Heft (1882), S. 25.

5.

Zu Luther in Worms.

Von

Th. Brieger.

Für die auf das öffentliche Verhör folgenden, teils reichsständischen teils privaten Verhandlungen des Ständeausschusses und des Trierer Kurfürsten mit Luther ist bekanntlich eine der wichtigsten Quellen eine gleichzeitige Flugschrift, welche unter dem Titel erschienen ist:

> *Etliche sunderliche flei- | sige (nachgeschener vor Ka. Ma. antworth) Handlung | in Docto: Martini Lutheri sachen durch Gayst-liche vnnd weltliche Furstenn des Reichs* u. s. w.[1].

Köstlin (Luther's Rede in Worms am 18. April 1521 [Halle 1874], S. 28) hat die ansprechende Vermutung ausgesprochen, der Verfasser dieses Berichtes sei ebenso wie derjenige der lateinischen „Acta“, welche mit ihm in einem augenscheinlichen Verwandtschaftsverhältnis stehen, niemand anders als Spalatin.

Eine archivalische Notiz, welche uns doch auf eine andere Fährte leitet, fand ich im Herbst 1884 in Dresden. Das Kgl. Sächsische Geh. Staatsarchiv bietet in einem Convolut „Miscellanea Saxonica“ (N. 3833, nach dem Repertorium zu den „Horn'schen Manuskripten“ gehörig) in Abschriften des 18. Jahrhunderts einige auf Worms bezügliche Aktenstücke, nämlich aufser der Rede Luther's vom 18. April (deutsch, auf der Grundlage der Übersetzung Spalatin's) die in Rede stehende Flugschrift, jedoch nach einer Handschrift und mit einer „Anzeige, worin das gedruckte Exemplar abweicht“: man kann daraus entnehmen, dafs im Drucke einige Stellen ausgelassen sind; ich gehe für jetzt auf diese Differenzen nicht ein. Beachtenswert ist vor allem die Überschrift: *Acta Wormatiae in causa Luterana postquam respondisset in* [illegible] [illegible] *acciderit ex* [sic] *amus-*

[1]) Auf der königl. Bibliothek zu Dresden, der Universitätsbibliothek zu Leipzig und der Ponikau'schen zu Halle.

sim singula Quidam a Watzdorf aulicus inclytorum Comitum de Mansfelt, 1521. Ex cod. Bibl. Paul. [1]

Hiernach würde Rudolph von Watzdorf, welchen Luther in seinem für den Grafen Albrecht von Mansfeld aufgesetzten Berichte (Eisenach, 3. Mai 1521, de Wette I, 602) erwähnt, der Verfasser sein (in den Tischreden wird er als Volrat von Watzdorf eingeführt; s. E. A. 64, 373).

Diese Notiz wird uns nicht unglaubwürdig vorkommen, wenn wir auf die Provenienz der Dresdener Abschriften achten. Das „*Ex cod. Bibl. Paul.*" weist nämlich auf diejenige Handschrift der Pauliner Bibliothek hin, welche Feller (Catalogus Codicum Mss. Bibl. Paulinae in Acad. Lips., Lipsiae 1686) p. 213 sq. beschreibt. Bei einer Nachfrage nach dieser Handschrift auf der Leipziger Universitätsbibliothek erfuhr ich im Herbst 1884, dafs sie wahrscheinlich nicht mehr dort vorhanden sei, und dieses Fehlen wurde mir dann im März d. J. als gewifs bestätigt. Nachträglich fand ich dann, dafs sie bereits 1834 vermifst worden ist [2].

Wir sehen uns daher, bis die Handschrift etwa auf einer anderen Bibliothek wieder zum Vorschein kommen sollte, auf die genauere Beschreibung derselben in einem älteren handschriftlichen Kataloge der Leipziger Universitätsbibliothek angewiesen. Hier finden wir unter VII c genau denselben Titel, wie in der Dresdener Kopie. Die auf Worms bezüglichen Stücke [3] des verlorenen Codex sind aber, wie der ganze übrige Inhalt, nach

---

1) Eingelegt ist hier ein Blatt, auf welchem aus dem Leipziger Codex der Fehdebrief (mit der Unterschrift: Bundschuh) kopiert ist. Darunter die Notiz: *Auerbach misit Reinero sed et alibi vidimus eisdem verbis nisi quod numeri 4 hundert et hundert tausent vocentur. Fr. Petzensteiner Comes Luteri ait v. hundert et 8 tausent legisse se.* Von einem Berichte Petzensteiner's über Worms ist mir bisher nichts bekannt. — Abgedruckt ist aus dem Cod. Bibl. Paul. dieser Fehdebrief in den Unsch. Nachr. 1747, S. 167 f. und zwar mit der eben mitgeteilten Nachschrift. Hieraus geht hervor, was man ohnehin vermuten mufste, dafs letztere nicht etwa von dem Abschreiber des 18. Jahrhunderts herrührt, sondern von dem Zeitgenossen Caspar Borner (s. u.).

2) Damals hat sich Karl Eduard Förstemann vergeblich nach ihr erkundigt (s. Corp. Ref. I, 419). Im Jahre 1792 scheint Joh. Friedrich Köhler (Beyträge zur Ergänzung der deutschen Litteratur und Kunstgeschichte I, Leipzig 1792, S. 71) die Handschrift noch gesehen zu haben.

3) Aufser der in Rede stehenden Flugschrift noch die auch in der Dresdener Kopie (s. o.) vorliegende Rede Luther's vom 18., deutsch, unter dem auch von dem Ms. Dresd. gebotenen Titel: *P.* [Dresd.: *D*] *Luteri responsum coram Imp. Carolo et principibus reliquisque Germanicae nationis primoribus Vormatiae. D. Hoier comes e Mansfelt D. Doctori Gebstet medico et consuli dono miserat. 3. Maii* [Dresd.: *m. Maji*] *1521, unde nos*

Ausweis des Kataloges von Caspar Borner[1] geschrieben gewesen, somit von einem Manne, dessen Zeugnis nicht ohne weiteres abgelehnt werden kann. Hiernach bedarf auch die Frage nach der Komposition der „Acta" erneuter Untersuchung.

Immer aber bleibt es wünschenswert, dafs der [illegible] Codex der Bibl. Paulina, dessen sonstiger Inhalt allerdings durchweg aus lauter bekannten Stücken besteht, wiederaufgefunden werde. Zu Nachforschungen nach demselben anzuregen ist der Zweck dieser Zeilen. Ich mache daher aus Feller noch folgende Mitteilungen über seinen Inhalt:

1. Apologia pro M. Barthol. Bernhardo a Feltkirchen, pastoris Ecclesiae Kemburgensis, pro ducta uxore, scripta ad Consiliarios Archiepiscopi Magdeburgensis, sed autore Philippo Melanchthone A. 1521[2].

2. Epistola Andreae Carolostadii, Joh. Agricolae et Philippi Melanchthonis ad Johannem Episcopum Misnensem pro Jacobo Sadlero [so für Seidler] sacerd., qui uxorem duxerat[3].

3. Instruction, was Christianus Geier [so für Beyer], Churfürsten Friedrichs Rath, an D. Johann. Doltzsch, Andreas Carlstadt, Hieron. Schurff, Nicol. Amsdorf und Philipp Melanchthonen werben sollen wegen Abschaffung der Messe[4].

4. Erster Bericht des Ausschusses von der Universität Wittenberg der Augustiner halber[5].

---

porro descripsimus, eine Notiz, die über die Herkunft der Kopie genügenden Aufschlufs giebt und auch wegen des Datums Beachtung verdient. Ferner das Geleit für Luther mit der Bemerkung: „*Ist durch den Heraldt geantwort zcu Vittenbergk 27. Martii 1521*" (auch dieses Datum ist bei der bekannten Unsicherheit des Tages, an welchem Luther die Citation empfangen hat, zu beachten); endlich Hutten's Brief an Luther, Ebernburg 15. Mai (s. a.), unzweifelhaft der Brief XV. cal. Maii, Op. Hutt. ed. Böcking II, 55.

1) Geboren etwa 1590, gestorben zu Leipzig im Mai 1547. An diesen Leipziger Gelehrten schrieb Luther seinen berühmten Brief über Erasmus, 28. Mai 1522, de Wette II, 200f. Zwei Briefe Borner's an Pflug in den „Epistolae Petri Mosellani, Casp. Borneri etc. ad Jul. Pflugimu", ed. Chr. Gottfr. Müller, Lips. 1802, p. 4sqq. Über Borner ist zu vergleichen M. Adam, Vitae Germanicorum theologorum, p. 187sqq.; Feller, „Rediviva D. Casparis Borneri memoria" in dessen oben erwähntem Catalogus p. 1—59; Joh. Aug. Ernesti, „Elogium Caspari Borneri" in seinen „Opuscula oratoria" (Lugd. Bat. 1767), p. 445—461): vor allem aber Zarncke, Die urkundlichen Quellen zur Geschichte der Universität Leipzig (Leipzig 1857) passim. (Die Schrift von Diemer, Leben Borner's, ist mir nur dem Namen nach bekannt.)

2) Steht Corp. Ref. I, 421—442.

3) S. diese Epistola Corp. Ref. I, 418f.

4) Abgedruckt C. R. I, 471ff.; vgl. S. 470.

5) Wohl sicher das Aktenstück C. R. I, 465ff.

5. Unterricht und Ratschlag des Ausschusses der Universität, die Messe betreffend [1].

6. Epistola D. Casparis Islebii in Monasterio Augustiniano ad civem quendam Noribergensem de iis, quae in templo Augustinianorum Wittebergae decreta sunt A. 1521 mense Januar. [2].

Hieran schliefsen sich dann die bereits erwähnten Wormatiensia.

6.

Miscellen.

1. Berichtigung.

In dem ersten Bande dieser Zeitschrift S. 446—450 habe ich im Jahre 1877 unter der Überschrift „Jüdische Proselyten im Mittelalter" zwei auf den Abfall eines deutschen Geistlichen Wecelin zum Judentume bezügliche Schriftstücke herausgegeben, welche ich für ungedruckt hielt. Erst kürzlich entdeckte ich zufällig, dafs dieselben schon in ein Werk des Metzer Mönches Alpert Aufnahme gefunden haben, De diversitate temporum I, c. 7 und II, c. 22. 23 (Mon. Germ. SS. IV, 704. 720—723), woselbst jedoch die Widerlegung des Abtrünnigen den mehr als doppelten Umfang hat. Aus dieser Quelle ergiebt sich auch, dafs mit dem Kaiser Heinrich nicht der III., sondern der II. gemeint ist. Die von mir daselbst angeführte Zusammenstellung Simson's über Bodo-Eleazar könnte aus den Werken des Paulus Alvarus sehr wesentlich ergänzt werden, s. Florez, España sagrada XI, 171—218 oder Migne Patrolog. CXXI, 473—514.

E. Dümmler.

---

1) C. R. I, 494 ff.

2) Dieser Brief Güttel's findet sich, von Kapp aus unserer Handschrift abgedruckt, in den Unsch. Nachr. (Fortgs. Samml.) 1747, S. 168—171. Vgl. Kapp, Kleine Nachlese II, 531 f.

2. Zu den Lutherhandschriften oben S. 297 ff.

Das Stück S. 300 ist aus der von Bodemann gefundenen Handschrift schon abgedruckt in Wrampelmeyer's Tagebuch des Cordatus, und zwar mit richtigem Hinweis darauf, daſs es längst in Luther's Tischreden veröffentlicht ist. Hierzu füge ich noch die folgende Notiz.

In einem zu Nürnberg 1533 bei Formschneider gedruckten deutschen Psalter in 12° („Der deutsch Psalter, sampt den Summarien — — durch D. M. Lut. zu Wittemberg“ etc.), der mir vor einiger Zeit vorgelegt war, steht vorn eingeschrieben, nicht von Luther's eigener, aber von einer gleichzeitigen Hand:

> Quid est psalterium, quam ipse
> usus, ipse experiencie, ipsa officia, ipsa
> exercicia primi praecepti seu prime tabule.

Vsus psalterii.

1 Credens, temptatur et tribulatur
2 Tribulatus, orat et invocat
3 Invocans, exauditur et consolatur
4 Consolatus, gracias agit et laudat
5 laudans, alios instruit et docet
6 Docens, hortatur et promittit
7 Promittens, minatur et urget
8 Qui autem credit minanti et promittenti domino, eundem circulum currit, easdem res experturus atque gesturus.

Hec est universa summa pietatis
M L· 1536.

Die Fassung von „8“ scheint mir entschieden die ursprüngliche gegenüber von der in den Tischreden (Förstemann IV, 711) und der bei Bodemann [1]. *Jul. Köstlin.*

1) Der Hexameter S. 298, Z. 2 v. u. kann nicht so von Luther oder sonst einem Manne von Luther's Bildung herrühren, mit dieser zweiten Vershälfte „cōnātūs nĕc ūtĭlĭs ūnquām“; sein ursprünglicher Verfasser hat ohne Zweifel nicht „nec“ sondern „et“ geschrieben.

NACHRICHTEN.

I.

54. Eine großartig angelegte historische Zeitschrift erscheint seit Beginn d. J. in London (Longmans, Green, and Co.): „The English Historical Review", herausgegeben von Rev. Mandell Creighton, Professor der Kirchengeschichte zu Cambridge.

55. Die „Real-Encyklopädie der christlichen Altertümer" von F. X. Kraus hat soeben durch Ausgabe der 16. bis 18. Lieferung ihren Abschlufs gefunden. Als rein kirchengeschichtliche Artikel sind in diesen Lieferungen beachtenswert: „Römische Toleranzedikte" von Görres (S. 885—901) und „Symbole" von Funk (besonders seine Ausführung über das Nicaeno-Constantinop.) S. 807—814.

56. Die erste eingehende und sehr beachtenswerte Kritik von Adolf Harnack's Lehrbuch der Dogmengeschichte (Bd. I, Freiburg i. B. 1886) hat Friedrich Loofs (Deutsch-evangelische Blätter 1886, S. 177—200) geliefert.

57. Ein Zeichen für die Beachtung, welche die Didache auch in Italien gefunden hat, ist das Schriftchen Alessandro Chiapelli's: „Una recente scoperta, La dottrina dei dodici Apostoli" (Estratto dalla Nuova Antologia, Vol. LIII, Fasc. XVIII), Roma 1885 (19 S. in 8). Nach

einer kurzen Einleitung giebt Chiapelli eine italienische Übersetzung der Didache nebst textkritischen Anmerkungen, zugleich eine „intera illustrazione storica di questa antica scrittura“ verheißend. — Derselbe Autor behandelt in der Zeitung „La Domenica del Fracassa“ (II, 43, Rom 25. Oktober 1885) das Bickel'sche Fragment unter der Überschrift: „Il frammento ora scoperto d'un quinto Evangelio“.

Th. B.

58. Lipsius, der 1884 die zweite Hälfte des zweiten Bandes seines Buches über „die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden“ vor der ersten den Actus Petri et Pauli gewidmeten herausgeben mußte, „weil er die Actus Petri Vercellenses noch nicht wieder, die griechischen *πράξεις Πέτρου* noch gar nicht zu erlangen vermochte“, ist jetzt in den Besitz einer Abschrift des von Tischendorf eingesehenen cod. Patmensis griechischer Akten des Petrus und Paulus gelangt und hat auch einen großen Teil der Actus Petri Vercellenses abgeschrieben erhalten (Jahrb. f. prot. Th. 1886, I, S. 86—106 und 175 f.). Er veröffentlicht an ersterer Stelle die passiones der beiden Apostel und bespricht an letzterer die Actus Petri Vercellenses. Die griechischen Akten sind nach Lipsius' Urteil nicht das gesuchte griechische Original, sondern Rückübersetzungen aus dem Lateinischen. Dem Text, aus dem sie flossen, stehen die Actus Petri Vercellenses und die Actus Pauli Monacenses viel näher als der sogen. Linustext. — Ein Fragment der passio Pauli e codice Monac. 4554 primum editum folgt ohne Prolegomena a. a. O. Heft 2, S. 334—336.

59. Unter den „Apokalyptischen Studien“, in denen Th. Zahn die Verwertung der Nerosage für die Erklärung der Apokalypse zu bekämpfen begonnen hat — Zeitschrift f. kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben 1885, X, S. 523—529: Einleitendes; XI, S. 561—576: Über die Zahl des Tieres; 1886, I, S. 32—45: Über den Ursprung und religiösen Charakter der sibyllinischen Bücher IV, V [VIII, 1—216; XII u. XIII] (noch unvollendet) —, sind

namentlich die letzten von kirchenhistorischem Interesse: Buch IV ist rein jüdischen Ursprungs, Buch V ist aus zwei jüdischen Stücken aus den Jahren 71 und ca. 120 von einem Christen um 150 zusammengestellt, doch rühren von letzterem nur einige Verse her. — Inbezug auf Buch IV steht Zahn mit seinem Urteil nicht so allein, wie er meint, s. gegen Schürer, Zeitgeschichte, S. 517 Schürer in der Theol. Litteraturzeitung 1878 col. 358 und jetzt auch Geschichte des jüd. Volkes II (1886), S. 801.

60. Auch Hilgenfeld (Zeitschrift f. wiss. Theol. 1886, I, S. 50—59) und Nösgen (Zeitschrift f. kirchl. Wissensch. und kirchl. Leben 1885, IX, S. 462—470) finden in dem Bickel'schen Fragment (vgl. Theol. Litteraturzeitung 1885, Nr. 12) kein Fragment eines unkanonischen Evangeliums.

61. In seiner Zeitschrift f. wiss. Theol. 1886, I, S. 1—26 bringt Hilgenfeld einen Aufsatz „Zum Ursprung des Episcopats", der mehr der Kritik der Hatch-Harnack'schen Hypothese als der positiven Darlegung der eigenen Ansicht gewidmet ist. Die Kritik hebt neben manchem Belanglosen auch einige wunde Punkte der Hypothese hervor, die im Hintergrund stehende, am Schlufs kurz dargelegte positive Ansicht ist im wesentlichen die vor Hatch bei uns verbreitete. — Weit mehr ist die Erledigung der Streitfrage indirekt gefördert durch Schürer's Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi II (1886). Gegenüber dieser zweiten Auflage der neutestamentlichen Zeitgeschichte Schürer's ist es unnötig auf die grofse Bedeutung hinzuweisen, welche dies Buch für das Studium der ältesten Kirchengeschichte im allgemeinen hat; — das ist allbekannt. Da aber die Anzeige des Buches in der Schürer-Harnack'schen Litteraturzeitung (1885, Nr. 25), eine Selbstanzeige des Verfassers, nur in einem Abdruck der Vorrede bestand, so möge hier wenigstens die besondere Wichtigkeit der Paragraphen hervorgehoben werden, welche von der jüdischen Gemeindeorganisation und den Beamten der Synagoge

(§ 27, S. 358 ff. besonders 364—368), von den Juden in der Zerstreuung, ihrer Gemeindeorganisation und von den Proselyten handeln (§ 31, S. 493 ff. bes. 513 ff. 548 ff.). Die Nachweise Schürer's sind in hervorragendem Maſse geeignet, die Hatch-Harnack'sche Hypothese zu stützen, aber auch zugleich zugunsten eines stärkeren, durch Proselyten vermittelten jüdischen Einflusses zu modifizieren. — Und nicht nur in der eben erwähnten Einzelfrage helfen die Ausführungen Schürer's in § 31 seiner Geschichte u. s. w. die Kluft zwischen „heidenchristlichen" und „judenchristlichen" Gemeinden und Gemeindekreisen überbrücken, sondern auch im allgemeinen sind sie für eine richtige Würdigung des jüdischen Einflusses im alten Christentum von einschneidendster Bedeutung. Die Frage nach der Zeit der Clementinen (Hilgenfeld a. a. O. S. 7) oder die nach dem „Judenchristentum" Hegesipp's (ebenda S. 9) sind von verschwindend geringer Bedeutung gegen die Fragen, welcher Art die Juden waren, welche auſserhalb Palästinas an Christus gläubig wurden, und wie hoch etwa die Zahl der Proselyten — des „Thores" würde man sagen, wenn nicht Schürer diesen Terminus als apokryph erwiesen hätte — in den ältesten Christengemeinden des Reiches zu veranschlagen sei. Beachtet man, daſs die Juden in der Zerstreuung nicht waren wie die Jerusalemer Judenchristen: *πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου* (Act. 21, 20) vgl. Schürer S. 553 ff., beachtet man weiter, welcher Art das Verhältnis der Proselyten zum Judentum war, und veranschlagt man den Bruchteil der Christengemeinden, welcher aus Proselyten bestand, so groſs, als es wahrscheinlich geschehen muſs, würdigt man schlieſslich die klärenden Ausführungen Harnack's in seiner, einer besonderen Hervorhebung bereits nicht mehr bedürftigen Dogmengeschichte I (1886), S. 215 ff.: dann wird die antibaursche Auffassung des ersten Jahrhunderts der Geschichte der christlichen Kirche imstande sein, auch den Rest zu verarbeiten, der bei der bisherigen Verrechnung der Tübinger Erbschaft stets noch zurückblieb und den modifizierten Tübinger Anschauungen immer noch eine gewisse Reaktionskraft lieſs. Bemerkenswert ist, daſs auch Holtz-

mann in einem Aufsatz über den Leserkreis des Römerbriefs (Jahrb. f. protest. Theol. 1886, I, S. 107—131, vgl. Holtzmann's Einleitung in das Neue Testament 1885, S. 249 f.), ohne entschieden Stellung zu nehmen, dennoch bekennt (Jahrb. S. 129), „dafs die scharfsinnige und beredte Vertretung, welche die heidenchristliche Adresse des Römerbriefs seit 1876 gefunden hat, nicht ohne Wirkung an ihm vorübergegangen sei".

62. In beachtenswerten Bemerkungen „über die Einheitlichkeit der διδαχή" (Jahrb. f. protest. Theol. 1886, II, S. 302—311) resümiert und vervollständigt Lic. Dr. Bratke die Gründe, welche es nahe legen für διδ. 1—6 und die verwandten Texte eine auch vom Barnabasbrief benutzte Urschrift anzunehmen, διδ. 7—16 aber — der Kürze halber lasse ich die Modifikationen dieser reinlichen Scheidung beiseite — zeitlich und örtlich von jener Urschrift getrennt entstanden zu denken. — Übrigens sei hier auf die höchst dankenswerte Rückschau auf die Verhandlungen über die διδαχή aufmerksam gemacht, welche Harnack in der Theol. Litteraturzeitung 1886 Nr. 12 zu geben begonnen hat.

63. Wie viel noch daran fehlt, dafs die allgemeinsten Grundsätze geschichtlicher Forschung auch für die Dogmengeschichte anerkannt seien, zeigt der nur deshalb interessante Aufsatz von Dr. R. Schenk in Aschersleben in der Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben 1885, VIII, S. 407—413. Um die Vorstellung überverdienstlicher Werke bei Hermas wegzudeuten, wird der pastor seiner geschichtlichen Umgebung entnommen und mit Zuhilfenahme neuerer dogmatischer Begriffe interpretiert. Keiner der anderen patres app. ist erwähnt!

64. In seiner Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1886, II, S. 180—206 giebt Hilgenfeld eine neue Textrezension des Polycarpbriefes auf Grund des bekannten Materials und trägt gleichzeitig eine Interpolationshypothese

vor, die der schon in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1884, S. 374 von Hilgenfeld gebilligten Ritschl'schen eng verwandt ist.

65. K. J. Neumann hatte (Theolog. Litteraturzeitung 1881, col. 422) gewifs unter Zustimmung der Mehrzahl der Forscher geäufsert, dafs rücksichtlich des Widerspruchs, den Hartel und später V. Schultze gegen den Ebert'schen Beweis der Abhängigkeit Tertullians von Minucius Felix erhoben hatten, „eine teilweise Neubegründung des Ebert'schen Resultates allerdings notwendig geworden, aber auch möglich sei". In diesem Sinn handelt „über Minucius Felix und Tertullian" sorgfältig und erschöpfend weitläuftig Prof. Reck in der Tübinger theol. Quartalschrift 1886, I, S. 64—114.

66. E. Nöldechen (vgl. Nachrichten des vor. Heftes Nr. 3) zerstreut die Resultate seiner minutiösen aber ziemlich unfruchtbaren Tertullianstudien in den verschiedensten Zeitschriften: „die Situation von Tertullians Schrift ‚Über die Geduld'", Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben 1885, XI, S. 577—580; „die Krisis im carthagischen Schleierstreit 206" [Begründung dieser Zahl erfolgt nicht], ebenda 1886, I, S. 46—56; „Tertullian's Geburtsjahr" [Wahrscheinlichkeitsgründe für ca. 150], Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1886, II, S. 207—223; „Tertullian als Mensch und als Bürger", v. Sybels Histor. Zeitschrift 1885, S. 225—260; „Tertullian's Verhältnis zu Klemens von Alexandrien", Jahrb. f. protest. Theol. 1886, II, S. 279 bis 301; „Am Nil und am Bagradas", Stud. u. Krit. 1886, III, S. 549—567. Geschichtliche Schilderung und sprachlich schöne Darstellung sind dem Verfasser offenbar wichtiger als die Förderung des historischen Wissens. Die Anknüpfung an die Arbeiten anderer mufs sich der Leser erst schaffen, das Neue und Eigentümliche in Kleinigkeiten aus einer Menge des bekannten mühsam heraussuchen. Am wichtigsten wäre der Aufsatz über Tertullian's Verhältnis zu Klemens (vgl. auch den Schlufs des Aufsatzes in Studien

und Kritiken), — wenn der Beweis einer Abhängigkeit Tertullian's von Klemens wirklich erbracht wäre und durch minutiöse Vergleichung einzelner Gedanken und Wörter überhaupt zu erbringen wäre.

67. Aus einer allerdings jungen aber auf eine Vorlage des Jahres 359 zurückgehenden Handschrift des (Hippolytschen) sogen. liber generationis in Cheltenham veröffentlicht Mommsen im Hermes, Bd. XXI (1886), S. 142—156 in einem Aufsatze „zur lateinischen Stichometrie" das am Schluſs stehende stichometrische Verzeichnis der biblischen Schriften und der dem Schreiber der Vorlage bekannten Schriften Cyprian's. „Diejenigen Gelehrten", sagt Mommsen (S. 148), „die sich mit dem Kanon der biblischen Bücher und mit der Kritik Cyprian's sowie mit der Stichometrie überhaupt abgeben, werden nicht verfehlen, sich mit dem Verzeichnis eingehender zu beschäftigen." Mommsen selbst begleitet das Verzeichnis mit „vorläufigen Erörterungen" über die Bedeutung desselben für unsere Kenntnis der Stichometrie und für die cyprianische Kritik. Inbezug auf das erstere werden die Aufstellungen von Diels (Hermes, Bd. XVII, S. 377 ff. vgl. Theol. Litteraturzeitung 1883, col. 460) bestätigt. An den Resultaten der litterarischen Kritik der opera Cypriani wird das Verzeichnis schwerlich etwas ändern, das Fehlen der Schrift quod idola dii non sint z. B. wird V. Schultze's Zweifel an deren Echtheit (Jahrb. für protest. Theol. 1881, S. 485 ff. vgl. Möller ebenda S. 757 f.) nicht zu stützen vermögen. Doch für die Geschichte der Sammlung der epp. Cypr. und für die Handschriftenkritik kann das Verzeichnis sehr wichtig werden. Es stammt wahrscheinlich aus Afrika. Über das Kanonverzeichnis der Handschrift — es hat dieselbe Reihenfolge der Evangelien wie der angebliche Theophiluskommentar — spricht Zahn bei Mommsen S. 148, Anm. 2 (Mitteilung aus einem Briefe Zahn's) und ausführlicher in der Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft 1886, III, S. 113—118. Vgl. jetzt über die Mommsen'sche Publikation auch Harnack in der Theolog. Litteraturzeitung 1886, Nr. 8.

68. Über die Gedichte des Damasus, ihre Überlieferung und ihren geschichtlichen Wert handelt mehr übersichtlich als erschöpfend de Rossi in seinem Bulletino III, 1 (1885), S. 5—31.

69. Die in den Nachrichten des vorigen Heftes in Nr. 9 erwähnten Akten zum Schisma des Jahres 530 hat Mommsen auf Grund eigener Kollation der Handschrift im Neuen Archiv XI, 2 (1886), S. 361—368 aufs neue herausgegeben, und zwar zugleich mit den gleichfalls zuerst durch Amelli publizierten, für die Geschichte des römischen Primats und für die Geschichte des Ephesinum von 449 und des Chalcedonense sehr wichtigen Apellationen Flavians von Konstantinopel und Eusebs von Doryläum an den römischen Bischof. — Beide Schriftstücke waren übrigens fast vollständig nach Amelli bereits bekannt gemacht in der (Innsbrucker) Zeitschr. f. kath. Theol. 1883, S. 191 bis 196.

70. Eine sehr dankenswerte Rückschau auf die Verhandlungen über die Echtheit oder Unechtheit der theologischen Schriften des Boëthius im letzten Menschenalter giebt Dräseke in den Jahrb. für protest. Theol. 1886, II, S. 312—333. Dräseke selbst stellt sich entschieden auf die Seite derer, welche die Frage zugunsten der Echtheit entschieden glauben, seit in dem sogen. Anecdoton Holderi (ed. Usener 1877) ein Zeugnis Cassiodors für die Echtheit vorliegt. — Dafs jedoch über dies „Zeugnis Cassiodors“ die Akten noch nicht geschlossen werden dürfen, ist zu ersehen aus dem Aufsatz von Dr. G. Schepps „Geschichtliches aus Boëthiushandschriften“ im Neuen Archiv XI, 1 (1886), S. 123—140 bes. S. 128.

71. Gegenüber der ersten Lieferung der Ausgabe des liber pontificalis von Duchesne begründet Waitz aufs neue seine Beurteilung des Catalogus Felicianus (vgl. Waitz's Art. Liber pontif. RE[2] VIII, 643f.) im Neuen Archiv XI, 2, S. 219—229.

72. Die vielgenannte Schilderung der religiösen und sittlichen Zustände der Merowingerzeit durch Löbell, Gregor von Tours und seine Zeit, 2. Aufl. (1869), S. 209—295 giebt zwar jedem, der Gregor nicht selbst kennt, einen vortrefflichen Einblick in die Verhältnisse jener Zeit, doch fällt der Hauptnachdruck auf die Mitteilungen aus den Quellen, nicht auf die Erklärung und Beurteilung der erschrecklichen Zustände jener Zeit. Umgekehrt ist es mit dem lesenswerten Aufsatz von Ernest Lavisse „La foie et la morale des Francs" in der „Revue des deux mondes" vom 15. März 1886.

73. Um die Erforschung der wichtigsten Periode der älteren Kirchengeschichte Spaniens, der Periode, in welcher nach der glänzenden Regierung des arianischen Königs Leovigild die Konvertierung des Reiches erfolgte, hat sich F. Görres seit 14 Jahren vielfach verdient gemacht. Folgende einzelne Aufsätze von ihm liegen vor: 1) „Leovigild's Anfänge", Forschungen zur deutschen Geschichte XII (1872), S. 593—618; 2) „Nachträge zur Geschichte Leovigild's", ebenda XIII (1873), S. 634—645; 3) „Hermenigild", Zeitschrift für histor. Theol. 1873, S. 1 bis 109; 4) „Leovigild's Stellung zum Katholicismus", ebenda S. 547—604; neuerdings 5) „Beiträge zur spanischen Kirchengeschichte des sechsten Jahrhunderts", Zeitschrift für wissensch. Theol. 1885, S. 319—332, vgl. die Nachrichten des vorigen Heftes Nr. 7; 6) „Leander, Bischof von Sevilla", ebenda 1886, I, S. 36—50. Während man nun jenseits des Kanals dankbar von ihm gelernt hat (vgl. die ausgezeichneten Artikel Leovigild, Leander, Hermenigild im „Dictonary of Christian Biographie") hat Görres Grund, in Deutschland — RE² „Leander" von Zöckler ist eine erfreuliche Ausnahme — über unverdiente Nichtbeachtung zu klagen. So ist beispielsweise die von Görres längst als unzuverlässig erwiesene Nachricht, Leovigild's erste Frau sei Theodosia, eine Katholikin, gewesen noch in der neuen Ausgabe des Gregor von Tours in den Monum. German. wiederholt (Gregor Tur. ed. Arndt I (1884), p. 230, not. 1,

p. 259, not. 1). Das ist keine irrelevante Kleinigkeit, im Gegenteil, wer sie für geschichtlich hält, wird die höchst interessante spanische Kirchengeschichte jener Zeit gar nicht verstehen können. Dennoch ist noch vor kurzer Zeit RE² XVI, 847 ff. der Artikel „Westgotisches Reich“ mitsamt jener Legende unverändert aus der ersten Auflage abgedruckt, und Görres' Arbeiten sind unerwähnt geblieben. Um so zeitgemäfser ist es, dafs Görres in den Jahrb. für protest. Theol. 1886, I, S. 132—174 in dem Aufsatz „Leovigild, König der Westgoten, der letzte Arianerkönig“ seine Studien mit mancherlei Nachbesserungen noch einmal zusammengefafst hat.

74. Dafs die sogen. instructiones Columbani d. h. die 13 dem Columba von Luxeuil zugeschriebenen Predigten (ed. princeps Patricii Flemingi, Collectanea sacra. Lovanii 1667) nicht von Columba herrühren, sondern von einem älteren, gallischen Mönch, der Faustus von Reji als seinen Lehrer verehrte, hat Prof. Hauck in der Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft 1885, VII, S. 357—364 bewiesen. Gleichzeitig konnte Hauck die verloren geglaubte Fleming'sche Handschrift und neben ihr eine zweite, gleichfalls aus Bobbio stammende, in Turin nachweisen.

75. A. Nürnberger, der sich schon durch mehrere umständliche Publikationen um die handschriftliche Überlieferung des Quellenmaterials zur Geschichte des Bonifatius verdient gemacht hat (s. u. und „Zur handschriftlichen Überlieferung der Werke des heiligen Bonifatius“, Beilage zum Programm des k. Gymnasiums in Neisse 1883/84), behandelt im Neuen Archiv XI, 1, S. 9—41 „die Bonifatiuslitteratur der Magdeburger Centuriatoren“ in ähnlicher Weise, wie er ebenda VII, S. 335 ff. über das Baronius'sche Bonifatiusmaterial gehandelt hatte: Ein cod. Fuld. der Briefe Bonifatius' in Flacius' Besitz wird eine noch zweifelhaftere Gröfse als Nürnberger selbst annimmt. Flacius benutzte den hier zuerst mit weitläuftigster Genauigkeit beschriebenen cod. 279 August. der Wolfenbüttler Bibliothek.

Diesen erweist Nürnberger als eine indirekt für Flacius veranstaltete Abschrift des bekannten cod. Vindobon.

76. Bei dem Wunsche, Art und Maſs der Marienverehrung im ausgehenden Mittelalter zu konstatieren, sah sich Benrath bei dem Fehlen brauchbarer Litteratur — der Tadel trifft nicht v. Lehner, die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten 1881 — auf eigene Forschung angewiesen und bei diesen erwies sich ein Rückgang auf die ältere Zeit als notwendig. So sind Benrath's Studien „Zur Geschichte der Marienverehrung", Studien und Kritiken 1886, I, S. 7—94; II, S. 197 bis 267 zu einem lehrreichen Überblick über die gesamte vorreformatorische Entwickelung geworden. Für die ältere Zeit ist beachtenswert der Nachweis verschiedenartigen Ursprungs der Marien- und Heiligenverehrung. Auch das mag hervorgehoben werden, daſs Benrath mit v. Lehner schon bei Clemens Alex. das virgo in partu et post partum nachweist. Für die Datierung mancher altkirchlichen Schrift ist dies nicht unwichtig, vgl. Theolog. Litteraturzeitung 1881, col. 285 und 1884, col. 552. — In diesem Zusammenhang mag auf ein in Carthago neu gefundenes (de Rossi Bulletino III, 1 [1884/85], S. 49—52) Fragment eines Marienreliefs aus dem vierten Jahrhundert (nach de Rossi) aufmerksam gemacht werden, weil es für die umstrittene Deutung des ältesten Marienbildes in der Katakombe S. Priscilla (vgl. Kraus, Realencyklopädie der christl. Altertümer II, Fig. 205, S. 362) nicht unwichtig zu sein scheint. *F. Loofs.*

77. Mit einer neuen wertvollen Gabe hat uns soeben der unermüdliche Fleiſs Caspari's beschenkt: „Eine Augustin fälschlich beigelegte Homilia de sacrilegiis" (herausgegeben von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Christiania. — Christiania 1886. — 73 S. in 8). Diese von Caspari in einer Einsiedler Handschrift des achten Jahrhunderts aufgefundene Homilie, deren Text er schon 1881 in der „Zeitschrift für deutsches Altertum" veröffentlicht

und später in einer norwegischen Publikation ausführlich kommentiert hatte, erscheint hier in berichtigtem Texte mit kritischen und sehr eingehenden sachlichen Anmerkungen, sowie von einer Abhandlung (S. 42—73) begleitet. In letzterer handelt Caspari 1) von dem Gegenstand der Homilie (der Ausübung götzendienerischer Handlungen und heidnisch-abergläubischer Sitten und Bräuche), 2) von ihrer Einteilung und Form, 3) von ihrer barbarischen, aber lehrreichen Sprache; 4) von ihren Quellen; 5) ihrer Abfassungszeit (Mitte des 6. bis Ende des 8. Jahrhunderts, wahrscheinlich das 8.); 6) Entstehungsort (wohl die nördlichen Gegenden des fränkischen Reiches; der Verfasser irgendein fränkischer Kleriker). Caspari faſst sein Urteil über dieses Schriftstück dahin zusammen, daſs es ein höchst merkwürdiger, für die Kirchen- und Kulturgeschichte, speziell die Geschichte des Aberglaubens und die germanische Mythologie sehr wichtiger, sowie auch sprachgeschichtlich interessanter Sermon ist. *Th. B.*

II.

78. „Pseudoisidor und die Geschichte der Bischöfe von Le Mans" ist der Titel einer von Bernhard Simson (in der Zeitschrift für Kirchenrecht, Bd. XXI, S. 151—169) veröffentlichten Studie, die darauf aufmerksam macht, daſs die „Acta pontificum Cenonomanensium", welche „eine erstaunliche Fülle gefälschter Urkunden enthalten", sich sowohl in dem Streben, die Bischöfe dem Einfluſs der weltlichen Macht zu entziehen und sie dem des Römischen Stuhls zu unterstellen, als auch in dem Versuch, die Rechte der Chorbischöfe zu schmälern, nahe mit den pseudoisidorischen Dekretalen berühren.

79. Die treffliche Abhandlung Giseke's: „Über den Gegensatz der Cluniacenser und Cistercienser" (im „Jahrbuch des Pädagogiums zum Kloster Unser Lieben Frauen in Magdeburg" [Magdeburg 1886], S. 1—41) giebt ungleich mehr als ihr Titel verspricht. Sie beschränkt sich

nicht darauf, aus den offiziellen Schriften des Cistercienserordens die Bestimmungen namhaft zu machen, welche die bewufste Opposition desselben gegen die Gewohnheiten und Sitten der Cluniacenser bekunden, sondern zeigt uns auch in einer vorausgeschickten Vergleichung, dafs fast in allen Punkten die Gebräuche Cluny's nicht eine Verschärfung, sondern vielmehr eine sehr ansehnliche Ermäfsigung der ursprünglichen Regel Benedikt's bedeuteten.

80. Heinr. Denifle hat in der Studie: „Die Sentenzen Abälard's und die Bearbeitungen seiner Theologie vor Mitte des 12. Jahrhunderts" (im „Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters" von Denifle und Ehrle, Bd. I [Berlin 1885], S. 402—469 und S. 584—624) mit der ihn überall in gleicher Weise kennzeichnenden grofsen Gelehrsamkeit wie peinlich berührenden Geringschätzung seiner Vorgänger die bisher geltende Annahme, dafs von einer Schule Abälard's auf dem theologischen Gebiete nicht geredet werden könne, bekämpft, indem er nachweist, dafs sowohl die von Rheinwald edierten „Sententiae Abaelardi" — welche nicht mit Gieseler als ein nach mündlichen Vorträgen von einem Schüler Abälard's niedergeschriebenes Heft anzusehen sind — als auch die drei bisher unbekannten Sentenzenbücher 1) einer St. Florianer Handschrift, 2) des Magister Roland, des späteren Papstes Alexander III. und 3) des Magister Omnebene Bearbeitungen der „Theologia" Abaelard's, d. h. der bisher mit Unrecht den Namen der „introductio ad theologiam" führenden Schrift desselben sind, welche sämtlich in den dreifsiger und vierziger Jahren des 12. Jahrhunderts abgefafst wurden. Von hohem Interesse ist die von Denifle festgestellte Thatsache, dafs der Magister Roland, als er in Bologna lehrte, seinen Sentenzen die Disposition der „Theologia" Abaelard's zugrunde gelegt und sich hinsichtlich mehrerer, nicht aller, dogmatischer Punkte wesentlich unter dem Einflufs desselben befunden hat.

81. „Die Kreuzzüge des Grafen Theobald von Navarra und Richard von Cornwallis nach

dem heiligen Lande“ in den Jahren 1239—1242 sind von Röhricht, der sie in seinen „Beiträgen zur Geschichte der Kreuzzüge“ bereits kurz behandelt hat, von neuem in den „Forschungen zur deutschen Geschichte“ (Bd. XXVI, S. 67—102) eingehender untersucht und in ihren Folgen bis zur Eroberung Ascalon's durch die Ägypter (am 15. Okt 1247) gewürdigt worden.

82. Ein sehr wertvoller Beitrag: „Zur Biographie Heinrich's von Gent“, ist von Fr. Ehrle (im „Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters“, Bd. I, S. 365—401) geliefert worden. Derselbe weist nach, dafs die Bulle Innocenz IV. vom Jahre 1247 durch die Heinrich zum apostolischen Protonotar für Paris ernannt wird, eine Fälschung ist, sowie dafs der grofse belgische Scholastiker nie dem Servitenorden angehörte, und spricht weiterhin die Vermutung aus, dafs derselbe nie ein Mitglied der Sorbonne gewesen und ohne genügende Gründe der Familie der Goethals zugezählt wurde. *R. Zöpffel.*

83. Von dem neuen Archief voor nederlandsche kerkgeschiedenis ed. Acquoy, Rogge, Wybrands ist I, 1 erschienen und bringt unter anderen folgende Beiträge: von Acquoy, über das alte Osterlied „Christ ist erstanden“, Schotel, Gracien of aflaten aan de groote of O. L. Vrouwewerk te Doodrecht verliend und Meyboom, Susos 100 artikeln in Nederland.

84. Ferner erscheinen seit 1. Januar d. J.: Blätter für Württembergische Kirchengeschichte. Beilage zum Ev. Kirchen-Schulblatt für Württemberg, herausgegeben von O. Herrmann. Stuttgart, Greiner und Pfeiffer. Die bisherigen Nummern (monatlich erscheint eine) enthalten u. a.: Die Urpfarreien Württembergs von Pf. Bossert. — Der St. Annakultus in Württemberg von demselben. — Die Aufhebung der Kappenherren in Württemberg von Dr. Schneider.

85. In neuer Gestalt und neuem Verlag erscheint jetzt auch die Zeitschrift für Geschichte des Ober-

rheins, Bd. XL, N. F. I (Freiburg, J. C. B. Mohr, P. Siebeck) und als Beilage dazu die Mitteilungen der badischen histor. Kommission; letztere als eine Art Inventarien der einzelnen Archive: bereits ist hier auch manches Material für kirchliche Ortsgeschichte und Statistik, insbesondere Pfarrvermögen, Stiftungen u. s. w. veröffentlicht.

86. Als neues Zeichen für den energisch wiedererwachten Eifer des Franziskanerordens für seine eigene Geschichte wird eine neu angekündigte Zeitschrift gelten dürfen: Miscellanea Francíscana di storia, di lettere, di arti ed. Pulignani in Foligno.

87. Von dem Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters von Denifle und Ehrle sind nun Bd. I, 2—4 und II, 1 erschienen und haben wiederum eine Fülle wertvollen Materials und tief eingreifender Untersuchungen gebracht. Denifle veröffentlicht darin 1) die Sentenzen Abälards und die Bearbeitungen seiner Theologie vor Mitte des 12. Jahrhunderts — eine Arbeit von hervorragendem Interesse für die Geschichte der Scholastik und der Stellung Abälards in ihr (s. oben Nr. 80); 2) die Konstitutionen des Predigerordens vom Jahre 1228 — von ebenso großer Bedeutung für die Entstehung und den ursprünglichen Charakter des Predigerordens wie für die Entwickelung seiner Gesetzgebung; 3) das erste Studienhaus der Benediktiner an der Universität Paris; 4) die päpstlichen Registerbände des 13. Jahrhunderts und das Inventar derselben vom Jahre 1339; 5) mehrere kleinere Mitteilungen, darunter besonders zu bemerken die Abhandlung über Baldewin von Braunschweig und sein Verhältnis einerseits zur Chronik des Jordan von Giano und anderseits zu späteren Chroniken des Ordens. Von Ehrle ist erschienen 1) die Fortsetzung und Vollendung seiner Veröffentlichungen zur Geschichte des Schatzes, der Bibliothek und des Archives der Päpste [1]; 2) Beiträge zur Biographie Heinrichs von Gent

1) Eine Fortsetzung zu dieser Publikation bildet das kürzlich

(s. o. Nr. 82); 3) über die historischen Handschriften zu San Francesco; 4) über die Spiritualen und ihr Verhältnis zum Franziskanerorden und den Fraticellen — aufserordentlich wertvolles Material aus Handschriften zur Geschichte der Streitigkeiten im Orden zu Ende des 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts. Bis jetzt sind hier veröffentlicht a) die epistola excusatoria des Br. Angelo da Clareno von 1317; b) Auszüge aus der vertraulichen Korrespondenz desselben Parteiführers mit seinen Gesinnungsgenossen und Freunden; c) Untersuchung und Überblick über die Historia septem tribulationum ordinis Minorum, als deren Verfasser nun Ehrle doch wieder denselben Angelo erweist. Vollständig mitgeteilt wird die sechste Heimsuchung (ein Teil derselben [= Ehrle, S. 142—149] ist kurz vorher von Tocco im Archivio stor. Ital. 1885 veröffentlicht worden). Seither ist auch II, 2 erschienen, welche die Fortsetzung der zuletzt genannten Arbeit Ehrle's (tribulatio III—V samt anderen kleineren Stücken) sowie einen Aufsatz von Denifle, Zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13. und 14. Jahrhundert enthält.

88. Nachdem die Herausgabe der Regesten Innocenz' IV., Bonifaz' VIII., Benedikt's XI. durch die École française à Rome, sowie diejenigen Leo's X. im Auftrag des gegenwärtigen Papstes durch Hergenröther unternommen worden ist, sind auch diejenigen Clemens' V. in Angriff genommen unter dem Titel: „Regestum Clementis papae V. ex vet. archet. editum cura et studio monachorum O. S. Benedicti. Annus I Romae 1885."

89. Von den Geschichtsquellen der Provinz Sachsen ist als Bd. XXI erschienen: Päpstliche Urkunden und Regesten aus den Jahren 1295—1352, die Gebiete

---

erschienene Werk von M. Faucon, La librairie des papes d'Avignon; sa formation, sa composition, ses catalogues (1316—1420) d'après les registres de comptes et d'inventaires des archives vaticanes. T. I. Paris 1866 (als Teil der Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome. Fasc. 43).

der heutigen Provinz Sachsen und deren Umlande betreffend, herausgegeben von G. Schmidt.

90. In der Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Litteratur XXX N. F. XVIII, 2, S. 89—132 handelt Wolfram über Kreuzpredigt und Kreuzlied, und weist nach, dafs der Inhalt der Kreuzlieder des 12. und 13. Jahrhunderts fast ganz auf den Kreuzpredigten und päpstlichen Bullen dieser Zeit beruhe. Zugleich wird der Versuch gemacht, eine Anzahl Kreuzlieder zu datieren.

91. In den Württembergischen Vierteljahrsheften für Landesgeschichte VIII, 4, S. 282—289 macht G. Bossert auf die Bedeutung der Kirchenheiligen für die älteste Geschichte der Kirchen, ihren Zusammenhang mit anderen Klöstern und Stiftern, namentlich die Bestimmung des Besitzstandes der letzteren, sowie des ungefähren Zeitalters ihrer Entstehung, ferner den Wechsel der Heiligen und ihre Ursachen u. a. aufmerksam, giebt eine vorläufige Zusammenstellung von Heiligen für Württemberg und fordert zur weiteren Sammlung solcher Listen auf.

92. Zur kirchlichen Statistik veröffentlicht P. Schmieder die Matricula episcopatus Passaviensis saec. XV. Auf Grund der Handschriften herausgegeben, I. Text (Wels 1885), und Fritz, Das Territorium des Bistums Strafsburg um die Mitte des 14. Jahrhunderts und seine Geschichte, Strafsburg 1885.

93. Über Rupescissa vgl. Sieber in den Baseler Beiträgen zur vaterländischen Gesch. XII (N. F. II, 2).

94. In der Germania (ed. Bartsch) XXXI (N. R. XIX), S. 1—41 veröffentlicht F. Jostes eine erste Reihe Beiträge zur Kenntnis der niederdeutschen Mystik: Auszüge und Mitteilungen aus Handschriften 1) eine Schrift über die Gelassenheit von 1501; 2) ein Kompendium der Mystik aus Franziskaner Kreisen (zweite Hälfte des 15. Jahrhunderts), in welchem Rugbroeck stark benützt ist. Der Schlufs der

Veröffentlichung ist in derselben Zeitschrift, Heft II, S. 164 bis 204 erschienen.

95. Die von mir in dieser Zeitschrift Bd. VI, S. 137, Nr. 36 erwähnten Aufsätze von Siméon Luce sind jetzt mit anderen Studien zusammen, sowie mit gelehrtem Apparat und reichem bisher ungedrucktem Material, herausgegeben unter dem Titel: „Jeanne D'Arc à Domremy. Recherches critiques sur les origines de la mission de la Pucelle“, Paris 1886.

96. Über die Beguinenkonvente Essens hat Heidemann eine Arbeit veröffentlicht, die ich noch nicht gesehen habe (Essen, Bädecker, 1886).

97. Zur Geschichte der Brüderschaften finde ich von neueren Arbeiten erwähnt: Bauer, Das Bruderschaftswesen in Niederösterreich (Blätter des Vereins für Landeskunde von N. Ö. XIX, S. 1—9 und 201—223, 1885); Blümcke, Die St. Laurentiusbrüderschaft der Träger in Stettin (Balt. Studien 1885, 4); Schratz, Auszug aus einem Sterberegister der St. Wolfgangs-Brüderschaft aus dem 15. Jahrhundert für die Jahre 1201—1488 (Verhandlungen des histor. Vereins für Oberpfalz und Regensburg XXXIX).

98. Über Dietrich von Niem sind nach den in diesem Band, S. 233, Nr. 8—15 zusammengestellten Beiträgen kürzlich weitere Arbeiten erschienen in den Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung VI, S. 583 ff.: 5 Fragmente aus seiner Chronik, herausgegeben und eingeleitet von Sauerland. Sodann Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft VII, S. 59—66 zu Dietrich von Niem, De scismate von demselben. Weiterhin hat Erler die Schrift Contra dampnatos Wiclifitas entdeckt und veröffentlicht in Zeitschrift für vaterländische Geschichte, herausgegeben vom Verein für Geschichte Westfalens, Bd. XLIII (1885), und endlich giebt Lindner eine Skizze von dem Leben und Wollen des Mannes in der Zeitschrift für allgem. Geschichte II, S. 401—416 u. 516—538. —

Über Ulrich von Richental vgl. nach dem, was ich S. 247f. dieses Bandes genannt habe, ferner: Forschungen zur deutschen Geschichte XXV, S. 553.

99. Die längst angekündigte Practica inquisitionis des Bernardus Guidonis ist jetzt von C. Douais herausgegeben (Paris 1886). In welcher Art Douais sich dieser Sache bemächtigt und den mit der Herausgabe beauftragten C. Molinier um den Preis seiner Arbeit zu bringen gewufst hat, habe ich in Theol. Litteraturztg. 1886, Nr. 6 angegeben.

100. Von Wiclif's Werken ist nun von der englischen Wiclif-Gesellschaft nach den lateinischen Streitschriften und dem Werk „De civili dominio“ (2. Bd. ed. R. L. Poole) auch der „Tractatus de ecclesia“ erschienen, von Loserth zum erstenmal aus den Handschriften sorgfältigst herausgegeben und eingeleitet. In den Anmerkungen sind jedesmal auch die Stellen angegeben, welche Hus in seinem gleichnamigen Werk aus Wiclif entnommen hatte [1]. Als zweiter Band der Veröffentlichungen der Gesellschaft wurde gleichzeitig ausgegeben: „Dialogus sive speculum militantis ecclesiae“, ed. Pollard (XXXVII u. 107 S.).

101. Von J. Loserth ist in den Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen XXIV, 2, S. 98—116 eine Arbeit erschienen: Über die Versuche wiclif-husitische Lehren nach Österreich, Polen, Ungarn und Kroatien zu verpflanzen. Nach gleichzeitigen Korrespondenzen.

102. In einem Vortrag in der Berliner Akademie hat W. Wattenbach über Ketzergerichte in Pommern und der Mark Brandenburg gesprochen (herausg. in den Sitzungsberichten der Berl. Akademie 1886, IV). Die Prozesse, um die es sich handelt, sind von 1393f. und 1458 und richten sich gegen die Waldenser vor und nach ihrer

1) Seine englische Einleitung hat Loserth selbst in deutschem Original abdrucken lassen in Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Deutschen in Böhmen XXIII, 3.

Verbindung mit den böhmischen Brüdern. Die Quelle ist eine Wolfenbütteler Handschrift, die schon Flacius bei seinen Angaben über die Waldenser vor sich gehabt hatte. Ausführlichere Mitteilungen stellt Wattenbach in Aussicht.

103. In der Zeitschrift des Harzvereins für Geschichte u. Altertumskunde XVIII, S. 288—324 veröffentlicht Ed. Jacobs eine Arbeit über den Rektor und die Stiftsschule in Wernigerode am Ende des Mittelalters. — Über Volksschulen in der Diöcese Augsburg während der zweiten Hälfte des Mittelalters handelt ein Programm der Dillinger Studienanstalt von M. Daisenberger 1885.

104. In den Theologischen Studien und Kritiken 1886, S. 337—366 habe ich die Schrift von Keller (s. diese Zeitschr. VII, 489 ff.), sowie die beiden Schriften von Haupt und Jostes über den waldensischen Ursprung der Bibelübersetzung des Codex Teplensis angezeigt. Wenn ich dort der Meinung war, der waldensische Ursprung der Übersetzung sei von Haupt zwar noch nicht fest erwiesen, aber von Jostes noch weniger widerlegt, so bin ich inzwischen zu anderen Ergebnissen gekommen, nicht nur hat Jostes mir aus Handschriften Material mitgeteilt, das die Streitfrage in ein ganz anderes Licht stellt, sondern ich bin auch durch umfassendere Studien über die Waldenser zu der Überzeugung gelangt, die ich demnächst an anderem Ort zu begründen gedenke, dafs die ganze angebliche waldensische Litteratur in der vorhusitischen Periode ohne Ausnahme aus katholischen Kreisen stammt und niemals waldensisch gewesen ist, dafs infolge dessen auch die Grundlage der Beweisführung Haupt's zusammenbricht. Das Material zu dieser Ansicht läfst sich zum Teil schon aus Herzog's romanischen Waldensern entnehmen, vollends aber aus der neuen mir jetzt erst zugänglich gewordenen Arbeit von Montet, Histoire litéraire des Vaudois du Piémont, Paris 1885, deren Verfasser zwar noch einmal die Traktatenlitteratur zur Quelle für die Ansichten der Waldenser zu erheben sucht,

aber den waldensischen Ursprung derselben nicht beweist, sondern — wie dies schon bisher meist geschehen — einfach voraussetzt, zugleich aber durch sorgfältige Untersuchungen einen grofsen Teil der katholischen Quellen der Litteratur aufdeckt und dadurch sowie durch eine genauere Übersicht über den Bestand der angeblichen Waldenserlitteratur jene Ansicht so vorbereitet, dafs der Leser fast unmittelbar die notwendigen Schlüsse daraus ziehen kann. Inzwischen sind sowohl von Haupt als von Jostes Erwiderungsschriften erschienen, die des letzteren mit neuem Material (Der Codex Teplensis. Eine neue Kritik 1886).

Karl Müller.

105. Émile Gebhart's „Recherches nouvelles sur l'histoire du Joachimisme" (Revue historique, T. XXXI [1886, Mai-Juin], p. 56—73) knüpfen an die Studien Haupt's in dieser Zeitschrift an, unter Berücksichtigung zugleich von Denifle's Aufsatz in dem „Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters" I, 1. — In einer Besprechung der Arbeiten Denifle's und Haupt's hat soeben auch Felice Tocco im „Archivio Storico Italiano", Serie IV, T. XVII [1886], p. 241—261 den heutigen Stand der vornehmsten Kontroversen über das „Evangelium aeternum" darzulegen unternommen.

106. L. Schulze in Rostock handelt in der „Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben" 1886, S. 98—112. 131—137. 189—205 über das Reformatorium vitae clericorum, eine bisher fast gänzlich unbekannte Schrift, welche Basel 1494 herauskam und den Baseler Geistlichen und Professor Jacob Philippi, einen Freund Seb. Brant's, zum Verfasser hat. Schulze beschäftigt sich zunächst mit dem Verfasser wie mit dem Kreise, welchem derselbe angehört, um dann die Schrift als „ein Spiegelbild aus der Zeit vor der Reformation" zu würdigen. Philippi steht in seinem Reformatorium jedenfalls unter dem Einflufs Geiler's wie auch der Brüder des gemeinen Lebens. Dafs L. Schulze diese Schrift der Vergessenheit entrissen

hat, verdient wie auch seine frühere Thätigkeit auf diesem Gebiete um so gröfsere Anerkennung, als die Zahl der Theologen, die nicht an jeder Inkunabel scheu vorübergehen, noch immer gering ist. *Th. B.*

III.

107. Bei der Bedeutung, welche zahlreiche Publikationen des am 24. Dezember 1885 verstorbenen belgischen Geschichtsforschers L. P. Gachard haben, sei hier auf A. v. Reumont's biographische Skizze desselben, die sehr reich an bibliographischen Mitteilungen ist, hingewiesen, Historisches Jahrbuch VII (1886), S. 238—265.

108. Keller's Schrift: „Die Reformation und die älteren Reformparteien" hat jetzt auch C. v. Weizsäcker beleuchtet („Gött. Gel. Anz." 1886, 1. Mai, Nr. 9, S. 353 bis 361). Nach Charakterisierung „der Methode oder Urmethode" heifst es: „Was man für die Kirchengeschichte aus dem Buche entnehmen kann, das ist übrigens vor allem ein Bedürfnis und Wunsch, nämlich dafs in die Sektengeschichte des späteren Mittelalters mehr Licht gebracht werden möge, was nur durch solche wohlbegründete Einzelarbeiten, wie sie Haupt gegeben hat, geschehen kann."

109. Luther's Briefwechsel von Enders, Bd. I, habe ich in der „Theolog. Litteraturzeitung" 1886, 1. Mai, Nr. 9 rezensiert; desgl. Kolde in den „Gött. Gel. Anz." 1886, 1. Mai, Nr. 9, S. 361—371 den zweiten Band der „Kritischen Gesamtausgabe" der Werke Luther's von Knaake.

110. Osw. Weigel in Leipzig (Katal. N. F. Nr. 23, 1886) bietet ein Autograph Luther's und Bugenhagens aus, das Ordinationszeugnis für Bartolomeus Bomgartner vom 19. März 1544, bisher, so viel ich sehe, unbekannt.

111. Über Luther's Beziehungen zu Naumburg handelt in umsichtiger Weise und unter Benutzung archiva-

lischer Quellen Paul Mitzschke in Weimar in einer Naumburger Festschrift: „Martin Luther, Naumburg a. S. und die Reformation“, Naumburg, Jul. Domrich, 1885 (36 S. in 8).

112. Die Leipziger Dissertation von Julius Elter: „Luther und der Wormser Reichstag 1521“ (auch im Buchhandel erschienen, Bonn, Cohen & Sohn 1886 — 72 S. in 8), ein „Versuch, auf Grund des neu publizierten Materials [Balan, Brieger] unsere Kenntnis“ „der Vorgänge am Wormser Reichstage in Sachen Luther's“ „in etwa zu fördern“, ist eine fleifsige Arbeit, welche im einzelnen mannigfachen Ertrag abwirft. Doch scheint mir in zu grofsem Umfange mit der Untersuchung eine erzählende Darstellung verbunden zu sein. — Bei dieser Gelegenheit möge bemerkt sein, dafs ich meine Untersuchungen über den Wormser Reichstag (die 1884 verheifsene Fortsetzung meiner Schrift: „Aleander und Luther“) erst werde veröffentlichen können, nachdem ich noch zwei gröfsere ausländische Archive durchforscht haben werde. Meine bisherigen archivalischen Nachforschungen ermöglichen es noch nicht, das Dunkel zu lichten, in welches die reichsständischen Verhandlungen über Luther noch immer gehüllt sind.

113. In den „Forschungen zur Deutschen Geschichte“ XXVI (1886), S. 141—145 erörtert J. v. Gruner: „Die Glaubwürdigkeit der Luther in Worms zugeschriebenen Worte“ — mit oberflächlicher Kritik (das Zeugnis der Acta Wormatiensia über das Wort Luther's bei Balan führt er auf den Trierer Official Eck zurück!), ohne die Sache zu fördern. — Weit sorgsamer hat gleichzeitig Elter (s. Nr. 112) in einem Exkurs (S. 62—72) die Frage untersucht, doch ebenfalls ohne selbständige Kenntnis der gleichzeitigen Flugschriften; auch er hat die Grenze des Wertes der aus den Papieren Aleander's bei Balan mitgeteilten Relation nicht erkannt. Da der Bericht bei Balan uns für unsere Frage nichts Neues bringt, wird damit Elter's Versuch, „durch Heranziehung des von Balan publi-

zierten neuen Materials die Lösung der Kontroverse zu fördern", hinfällig. Eine eingehende Untersuchung des Gegenstandes habe ich für I, 2 meiner „Quellen und Forschungen" vorbereitet; hier gedenke ich namentlich auch das Flugschriftenmaterial, ohne welches die Frage nicht gelöst werden kann, zum erstenmal in seinem ganzen Umfange auszubeuten.

114. Auf „die Baierische Politik im Beginne der Reformationszeit 1519—1524" wirft zum erstenmal helles Licht die Untersuchung Aug. von Druffel's (Abdruck aus den Abhandlungen der kgl. bayer. Akademie der Wissenschaften, 3. Kl., Bd. XXVII, Abtl. III — München 1885, 112 S. in 4). Ungemein dankenswert sind auch die in den Beilagen abgedruckten Aktenstücke (S. 73 ff.).

115. Im kgl. sächs. Hauptstaatsarchiv zu Dresden habe ich zwei bisher unbekannte Handschriften der augsburgischen Konfession, sowie eine verloren geglaubte Originalhandschrift der Apologie (von der Hand Spalatin's mit eigenhändigen Korrekturen Melanthon's) gefunden. Letztere hat ohne Frage die Vorlage abgegeben für Chyträus' Druck der von ihm sogenannten „Prima delineatio Apologiae". Eine Beschreibung der Handschriften folgt im nächsten Hefte dieser Zeitschrift.

116. In dem Kaisergeburtstags-Programm der Universität Marburg von 1886 giebt Professor Cäsar die „particula decima quarta" (und zugleich letzte — 34 S. in 4) des „Catalogus studiosorum scholae Marpurgensis cum Annalibus brevibus coniunctus". Damit ist die 1872 begonnene verdienstliche Arbeit abgeschlossen, und es liegt jetzt das Marburger Album von 1527 bis 1628 vollständig vor.

117. Von Max Lenz' Briefwechsel Landgraf Philipp's mit Bucer (Publikationen aus den Preufsischen Staatsarchiven) ist der zweite (Schlufs-)Band im Druck,

welcher u. a. auch neues Material für das Regensburger Colloquium von 1541 bringen wird.

118. Im „Archivio della Società Romana" VIII, 101 bis 139 liefert Bartol. Fontana eine lehrreiche Studie über den Aufenthalt Calvin's in Ferrara (23. März bis 14. April 1536), mit wichtigen Aktenstücken aus den vatikanischen und estensischen Archiven.

119. Cornelius verdanken wir eine mit Hilfe der neuerschlossenen Quellen (der Genfer Ratsprotokolle bei Amédée Roget, des Thesaurus epist. Calv., Herminjard) unternommene neue Untersuchung der Frage, wie es gegekommen ist, daſs die erste Periode der Wirksamkeit Calvin's in Genf so rasch ein jähes Ende erreicht hat: „Die Verbannung Calvin's aus Genf 1538" (München, Kgl. Akademie, 1886 — 72 S. in 4). Wir gewinnen hier namentlich einen klareren Einblick in die Verwickelung, welche durch die „Berner Zeremonieen" hervorgerufen wurde, und in Calvin's Verhalten dabei.

120. Alfred Erichson hat soeben ein Schriftchen veröffentlicht: „L'Église française de Strasbourg au seizième siècle" (Strasbourg, C. F. Schmidt, 1886 — 71 S. in 8), welches auf ungedruckte Quellen zurückgeht.

121. Den Anfang einer für weitere Kreise berechneten Darstellung des Tridentiner Konzils giebt W. Maurenbrecher in dem „Historischen Taschenbuch", Sechste F. V (1886), S. 147—256 („Tridentiner Konzil. Vorspiel und Einleitung").

122. In einem zweiten Beitrage „zur Geschichte der katholischen Reformation im ersten Drittel des 16. Jahrhunderts" (Historisches Jahrbuch VII [1886], S. 1—50) giebt F. Dittrich eine Übersicht über die reformatorischen Bestrebungen des Bischofs Giberti von Verona.

123. Im Historischen Jahrbuch VII (1886), S. 177 bis 209 behandelt P. Bernard Duhr, S. J., „Die Quellen zu einer Biographie des Kardinals Otto Truchsefs von Waldburg. Zugleich ein Beitrag zu seiner Charakteristik“. Neue Aufschlüsse sucht man hier vergeblich.

124. In der „Monatsschrift für die evangelisch-lutherische Kirche im hamburgischen Staate“ V, 329—344 giebt W. Sillem „Zwei Beiträge zur Reformationsgeschichte Hamburgs“. 1) behandelt Sillem hier die Frage, ob der mit den Anfängen der kirchlichen Reformation in Hamburg verknüpfte Name „Johannes Widenbrügge oder Johannes Osenbrügge“ lautet, und kommt zu dem Ergebnis, „dafs Johannes Osenbrügge, seiner Zeit Prämonstratenser im St. Georgskloster zu Stade, in Wittenberg seine Studien gemacht, dann in Hamburg und Lübeck in bürgerlichen Kreisen die heilige Schrift ausgelegt habe, deshalb verfolgt und eingekerkert, nach Livland geflüchtet und endlich nach seiner Heimat in Stade zurückgekehrt“ ist; 2) macht Sillem einige neue Mitteilungen über einen der hervorragendsten Gegner der Reformation in Hamburg (und Lüneburg), den Dominikaner Augustin von Getelen, auf dessen Bedeutung zuerst Uhlhorn aufmerksam gemacht hat [1].

125. In den „Theologischen Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein“ VI (1885), S. 106 bis 148 veröffentlicht Wächtler aus dem städtischen Archiv in Essen „Urkunden aus den ersten Jahren der Reformation in der freien Reichsstadt Essen (1561—1576)“ mit einem kurzen verbindenden Texte. Die Publikation hätte füglich knapper gehalten werden können.

126. Ebenda S. 149—160 teilt Küster die Kirchenordnung der lutherischen Gemeinde zu Aachen

---

1) Übersehen hat Sillem, was Veesenmeyer, Kleine Beiträge zur Geschichte des Reichstags zu Augsburg 1530 (Nürnberg 1830), S. 67 f. über Getelen sagt.

von 1578 mit, ohne jede geschichtliche Einleitung. Nicht einmal ein Wort über Provenienz!

127. Von dem „praktischen Theologen", welcher über die drei ersten Bände von Janssen's „Geschichte des deutschen Volkes" einen „Kritischen Bericht" geliefert hat, ist jetzt auch über den vierten Band ein solcher erschienen (Frankfurt a. M. 1885 — 79 S. in 8). Wissenschaftlichen Wert kann man diesem Schriftchen aber nicht zuschreiben.

Th. B.

128. Felice Tocco, Verfasser der Schrift über die Häresie im Mittelalter veröffentlicht eine Schrift über Giordano Bruno (Conferenza tenuta nel circolo filologico di Firenze. Firenze 1886), welche sich auch über die Stellung Giordano Bruno's zu Religion und Kirche ausspricht und seinen Prozeſs in der Kürze beleuchtet.

K. Müller.

129. Unter dem Titel „Urkunden zur Geschichte des deutschen Pietismus" veröffentlicht W. Bender in den „Theolog. Arbeiten aus dem rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein" VI (Bonn 1885), S. 37—105 eine Reihe von Akten und Briefen aus dem Ysenburgischen Archive zu Büdingen (1. „Pietistische Händel in Laubach und Arolsen" [aus den Jahren 1699 und 1700] und 2. „Verschiedene Akten betr. das Verhältnis der Pietisten in Ysenburg-Büdingen, Anhalt und Thüringen zur staatskirchlichen Obrigkeit" [a. d. J. 1700—1738]), deren Bedeutung für die Geschichte des Pietismus er in einer kurzen Einleitung (S. 33—37) darzulegen unternimmt. Abgesehen von dem „besonderen Interesse", welches Bender mit der Veröffentlichung dieser Akten zu verfolgen erklärt, „nämlich genauere Nachweise über den Anteil des Pietismus an der Entstehung der religiösen Aufklärung in Deutschland zu geben", hofft er mit ihr „den Geschichtschreibern des Pietismus zu dienen und dieselben zu weiteren archivalischen Forschungen anzuregen": sei es ein Mangel unserer ge-

samten Kirchengeschichtschreibung, „dafs dieselbe vielmehr Theologengeschichte, wie Geschichte des religiösen Gemeindelebens ist“, so mache sich diese Einseitigkeit nirgends so fühlbar, „wie bei der Darstellung des Pietismus, der doch in gewisser Hinsicht geradezu als Emancipation von der Herrschaft der theologischen Schule bezeichnet werden darf“. Bender's Absicht, zu archivalischer Forschung auf diesem Gebiete anzuregen, ist lobenswert; ob sie jedoch den unverkürzten Abdruck dieser beliebig, wenn schon nicht ohne jenes „besondere Interesse“ ausgewählten, der Mehrzahl nach in der That „interessanten“ Akten rechtfertigt, diese Frage dürften nur wenige Historiker bejahen [1].

---

1) Zu meiner Überraschung fährt Bender S. 34 nach dem vorhin mitgeteilten Satze fort: „Bereits unter diesem Gesichtspunkte glaube ich auf das Interesse der Historiker für die Veröffentlichung der folgenden Pietisten-Akten rechnen zu dürfen, trotzdem die von Brieger in Marburg herausgegebene ‚Zeitschrift für Kirchengeschichte‘ den Abdruck derselben abgelehnt hat.“ Ich würde Bender dankbar verpflichtet worden sein, wenn er seinen Lesern, denen er Interesse für diese Thatsache zutraut, den Grund der Ablehnung nicht vorenthalten hätte, um so dankbarer, als ich nach bald drei Jahren den Inhalt meiner Antwort, von der ich mir eine Abschrift nicht genommen, nicht mehr im Gedächtnis habe; ich finde nur die Notiz, dafs ich Bender's Anfrage vom 29. Juni 1883 am 30. d. M. beantwortet habe. Möglich, dafs ich die Ablehnung mit dem Hinweis darauf begründet, dafs für die „Analekten“ der Zeitschrift noch ein überreicher Stoff des Druckes harre; möglich, dafs ich auch mein Bedenken geäufsert habe, die Zeitschrift für Kirchengeschichte mit Pietisten-Akten des 18. Jahrhunderts zu belasten. Eine Eröffnung letzterer Art würde meinen Redaktionsprinzipien nur entsprochen haben — insofern entbehrt es also nicht der inneren Berechtigung, wenn Bender mich bei seinen Lesern verklagt. Historikern gegenüber bedarf es auch keiner Rechtfertigung meinerseits. Wer weifs, einer wie sorgfältigen Auswahl es bedarf, wenn es sich um Abdruck von Akten aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts handelt, wie schon für diese Zeit der Reichtum unserer Archive in den meisten Fällen nur durch eine Bearbeitung des weitschichtigen Aktenmaterials gehoben werden kann, der ist keinen Augenblick über den Weg in Zweifel, den für das 17. und 18. Jahrhundert und zumal bei einer Bewegung wie der Pietismus die archivalische Forschung einzuschlagen hat.

130. In Otto Mejer's neuester Schrift: „Biographisches“ (Freiburg i. B. 1886), dürfen zwei der hier „gesammelten Aufsätze“ der besonderen Aufmerksamkeit der Kirchenhistoriker empfohlen werden: 1) „Eine Erinnerung an B. G. Niebuhr“ (S. 58—112), ein Versuch sein Verhalten zu Religion und Christentum zu bestimmen, und 2) „Minister Eichhorn“ (S. 234—399), eine wertvolle „Studie zur evangelisch-kirchlichen Verfassungsentwickelung“.

Th. Brieger.

131. Die Gesellschaft für pommersche Geschichte und Altertumskunde beabsichtigt, den Briefwechsel und kleinere Schriften Bugenhagen's durch Unterzeichneten gesammelt herauszugeben. Zur Förderung dieses Unternehmens bitte ich alle diejenigen, welche bisher noch unveröffentlichte, den D. Pommer betreffende Schriftstücke, insbesondere Briefe von ihm und an ihn, nachzuweisen vermögen, mich gefälligst davon benachrichtigen zu wollen.

Weitenhagen bei Greifswald. *Lic. Vogt,* ev. Pfarrer.

Berichtigungen.

Bd. VIII, S. 338, Z. 16 v. o. statt: Heinrich von Senones lies: Richer von Senones.
S. 339, Z. 26 v. o. statt: Gerardinen lies: Gerardiner.

Druck von Friedr. Andr. Perthes in Gotha.

Untersuchungen zur Geschichte Konstantin's d. Gr.[1]

Von

Prof. **Viktor Schultze**

in Greifswald.

IV.

Konstantin und die Haruspicin.

In der Aufzählung der Privilegien und Zuwendungen, durch welche Konstantin d. Gr. nach seinem Siege über Licinius die Kirche sich verpflichtete, erwähnt Eusebius[2] auch einer kaiserlichen Verordnung, welche die Ausübung der Divination und damit verwandter religiöser Funktionen allgemein untersagte. Auch Sozomenos[3] weiſs von einer solchen Maſsregel, möglicherweise aber nur durch Vermittelung des Eusebius. Dagegen lag dem Heiden Zosimus[4], dem dritten Zeugen für die Abkehr Konstantin's von der Mantik, ein eigenartiges Quellenmaterial vor, aus welchem dieser Historiker sich folgendes Bild gestaltete: Konstantin hielt den Glauben an die Divination, deren Wahrheit er an sich und in seinen Erfolgen erprobt hatte, bis nach der Ermordung des Krispus (326) fest. Da er aber für diese Blutthat und die mit derselben in Zusammenhang stehende

1) Vgl. Zeitschr. f. Kirchengeschichte, Bd. VII, 3, S. 343—371.

2) Euseb. V. C. 45.

3) Soz. I, 7: *Καὶ τοῦ λοιποῦ θύειν ἀπείρητο πᾶσιν ἢ μαντείαις καὶ τελεταῖς κεχρῆσθαι.*

4) Zos. II, 29.

Hinrichtung seiner Gattin Fausta von den Priestern die geforderte Sühnung nicht erhielt, wies ihn ein im kaiserlichen Palaste zu Rom verkehrender ägyptischer Mann [1], mit dem er eine Unterredung hatte, an die christliche Religion, die für jede Schuld Sühnung habe. Daher gab er der väterlichen Religion den Abschied und äufserte seine „Gottlosigkeit“ zuerst darin, dafs er die Divination für verdächtig hielt (*τῆς ἀσεβείας τὴν ἀρχὴν ἐποιήσατο τὴν μαντικὴν ἔχειν ἐν ὑποψίᾳ*). Doch weil er selbst die Erfahrung der Zuverlässigkeit der Mantik gemacht hatte, so fürchtete er, dafs andere sich derselben zu seinem Nachteile bedienen möchten. „Und in dieser Überlegung wandte er sich dazu, dieselbe auszurotten.“

Die Berichte stimmen in der Thatsache überein, dafs Konstantin gegen die Mantik eingeschritten ist. Darin liegt auch das wichtigste Interesse. Das Datum und die Motive dieser Mafsregel kommen erst in zweiter Linie in Betracht. Nach dem urkundlichen Beleg, auf welchen Eusebius und Sozomenos direkt, Zosimus indirekt hinweist, suchen wir vergebens. Ja, man könnte überhaupt zweifeln, ob eine solche Verordnung existiert hat, bzw. ob die Berichterstatter Glauben verdienen. Allerdings sind uns in dem Codex Theod. drei offizielle Äufserungen des Kaisers über die Haruspicin überliefert, aber keine derselben kann als diejenige gelten, auf welche etwa jene Historiker sich beziehen. Datum und Inhalt schliefsen das aus. Die beiden ersten gehören nämlich dem Jahre 319, die dritte dem Jahre 321 an. Auch enthalten sie kein absolutes Verbot der Mantik. Doch fragt sich, ob nicht jene Erlasse als Vorstufen eines solchen Verbotes angesehen werden können, genauer, ob

---

1) Nach Burckhardt (Die Zeit Konstantin's d. Gr., 2. Aufl. 1880, S. 358) „wahrscheinlich Hosius“. Die seit Sozomenos öfters angestellten Versuche, diese Anekdote des heidnischen Historikers als ein Märchen zu erweisen, sind überflüssige Mühe, da diese Geschichte die Spuren der Unwahrheit deutlich genug trägt. Sollte nicht in Julians Convivium (Caesares) — p. 431 ed. Lips. Teubn. — die einzige oder Hauptquelle derselben zu suchen sein? Mir ist das sehr wahrscheinlich geworden.

nicht ihr Inhalt ein derartiger ist, daſs eine Maſsregel, wie die von den drei Historikern gemeldete, sich als wahrscheinliche Konsequenz daraus erweist. Darauf bezieht sich die folgende Untersuchung.

Am 1. Februar richtete der Kaiser an den römischen Stadtpräfekten Maximus einen Erlaſs dieses Inhaltes (Cod. Theod. IX, 16, 1):

Nullus haruspex limen alterius accedat nec ob alteram causam, sed hujusmodi hominum, quamvis vetus, amicitia repellatur; concremando illo haruspice, qui ad domum alienam accesserit et illo, qui eum suasionibus vel praemiis evocaverit, post ademptionem bonorum, in insulam detrudendo. Superstitioni enim suae servire cupientes poterunt publice ritum proprium exercere. Accusatorem autem hujus criminis non delatorem esse, sed dignum magis praemio arbitramur.

Die *disciplina Etrusca* war in Rom schon in den Zeiten der Republik heimisch; ihre Adepten besaſsen die staatliche Anerkennung ihrer sakralen Profession und wurden, in Parallele mit den römischen Sacerdotien, benutzt, ja später jenen vielfach vorgezogen. Ihre Wissenschaft und rituale Praxis umfaſste die Opferschau, die Prokuration der Blitze und die Deutung sonstiger Ostenta. Der Prozeſs der Befragung und der Beantwortung konnte ein öffentlicher oder ein privater sein. Tiberius schränkte aus unbekannten Gründen die private Haruspicin ein, indem er auſser dem Haruspex und dem Befrager noch Zeugen forderte [1]; doch blieb das Recht der privaten Haruspicin unangetastet.

Weiter geht die angeführte Verordnung Konstantin's: es wird durch dieselbe die private Haruspicin gänzlich beseitigt [2]. Kein Haruspex soll fortan die Schwelle eines

1) Suet., Tib. c. 63: haruspices secreto ac sine testibus consuli vetuit.

2) Falsche Auffassung bei Beugnot (Hist. de la destruction du pagan. en Occident, p. 82), Chastel (Hist. de la dest. du pag. en Orient, p. 54) und Burckhardt (a. a. O. S. 349), welche sämtlich dieses Edikt auf gleiche Stufe mit demjenigen des Tiberius stellen; indes ein einfacher Vergleich der Texte zeigt den groſsen Unterschied.

Privathauses überschreiten; jedes, ob auch durch die Zeit geheiligte Freundschaftsverhältnis zu einem „solchen Menschen“ soll gelöst werden. Das Strafmafs, mit welchem der Verächter des kaiserlichen Willens bedroht werden, ist das denkbar höchste: für den Haruspex der Feuertod; für den, der ihn ruft, Güterkonfiskation und Verbannung *in insulam*. Zur Denunziation wird ausdrücklich eingeladen. Die Gründe, welche den Kaiser leiteten, müssen schwerwiegende gewesen sein; dahin weist der abrupte Eingang, die scharfe Fassung, der drohende Ton, was alles einen rasch gefafsten Entschluss verrät. Wohl nicht mit Unrecht ist schon von älteren Kommentatoren vermutet worden, das die private, also unbeaufsichtigte Haruspicin dem Kaiser politisch verdächtig geworden sei, weil sie Gelegenheit zu ungünstiger Divination über die Zukunft des Kaisers und seines Hauses geben konnte oder wirklich schon dazu mifsbraucht worden war. Doch bietet der Text mehr als nur ein politisches Interesse. Die Worte: *superstitioni enim suae servire cupientes poterunt publice ritum proprium exercere* sind bedeutungsvoll. Mit offenbarer Geringschätzung werden hier die, welche den „Drang haben, ihrer Superstition Genüge zu thun“, an den öffentlichen Ritus verwiesen. Man empfängt den Eindruck, als ob der Kaiser sich selbst aus der Zahl derjenigen, welche dieses Bedürfnis fühlen, ausnehme und die Freiheit der öffentlichen Haruspicin im Tone souveräner Verachtung dieser letzteren weiterhin gewährleiste. In volle Beleuchtung indes werden diese Momente erst durch den Inhalt des zweiten Ediktes gestellt.

Offenbar hatte der Erlafs in der Bevölkerung Roms eine gewisse Beunruhigung hervorgerufen; man scheint geglaubt zu haben, die Haruspicin solle überhaupt aufhören. Daher erfolgte bereits am 13. Mai desselben eine zweite Verfügung (Cod. Theod. IX, 16, 2), diesmal unmittelbar *ad populum* gerichtet. Sie lautet:

Haruspices et sacerdotes et eos, qui huic ritui assolent ministrare, ad privatam domum prohibemus accedere vel sub praetextu amicitiae limen alterius ingredi, poena contra eos proposita, si contempserint legem. Qui vero id vobis

existimatis conducere, adite aras publicas atque delubra et consuetudinis vestrae celebrate solennia. Nec enim prohibemus, praeteritae usurpationis officia libera luce tractari.

Der Kaiser hält hier nicht nur an dem ersten Erlasse fest, sondern verschärft ihn noch, indem er die Tragweite jenes auch auf die *sacerdotes et eos qui huic ritui assolent ministrare* ausdehnt, also auch die Pontifices und die Auguren und deren Hilfspersonal, insofern sie Akte der Haruspicin ausüben. Anderseits wird wiederholt, daſs die Regierung die öffentliche Haruspicin frei belasse. Die Form, in welcher diese letztere Versicherung abgegeben wird, ist wiederum höchst bezeichnend: „wenn aber unter euch welche glauben, daſs ihnen das etwas nütze, so sucht die öffentlichen Altäre und Heiligtümer auf und vollzieht dort die altgewohnten feierlichen Akte. Denn wir hindern nicht, daſs die Ausübung eines vorzeiten angeeigneten Rechtes im Lichte des Tages vollzogen werde".

Bezeichnend sind hier die Ausdrücke *consuetudinis vestrae* und *praeteritae usurpationis officia,* die sich ähnlichen wie *aliena superstitio* (Cod. Theod. XVI, 2, 5), *mos veteris observantiae* (XVI, 10, 1) anreihen. Ein Unbefangener muſste aus den herausgehobenen Worten der beiden Verordnungen lesen, daſs der Kaiser innerlich von dieser mit dem Volksglauben eng zusammengewachsenen religiösen Disziplin sich gelöst habe, und daſs die Weitergestattung derselben in der Form der Öffentlichkeit nur auf Gründen der Staatsraison beruhe. Nicht in der Anerkennung der öffentlichen Haruspicin liegt die Bedeutung dieser beiden Edikte, sondern in der hier deutlich genug zum Vorschein kommenden Beurteilung der Divinition seitens des Kaisers [1].

---

1) So weit ich sehe, hat man bisher nur für das erste Moment ein Auge gehabt und das zweite ganz übersehen oder nicht richtig abgeschätzt. Manso (Leben Konstantin's, S. 105) z. B. weiſs über diese beiden und das folgende Edikt nur zu sagen: „noch wird dem Volke gesetzlich erklärt, es könne in Tempeln und an öffentlichen

Das dritte Edikt endlich vom Jahre 321 zeigt den Kaiser noch genau auf dem gleichen Standpunkt. Die Veranlassung zu demselben bot die Verletzung des Amphitheatrum Flavianum durch einen Blitzstrahl. Die Haruspices stellten die Prokuration des Blitzes und hatten nun weiterhin die Verpflichtung, die formulierte *postulatio* schriftlich an den Kaiser zu bringen. Der Stadtpräfekt übernahm die Vermittelung. Indes — offenbar weil er die persönliche Meinung des Kaisers über die Haruspicin kannte — trug er Bedenken, die Interpretation persönlich einzuhändigen, übergab dieselbe vielmehr zur Weiterbeförderung an den Magister Officiorum Heraklianus. Daraufhin erfolgte nachstehender Bescheid Konstantin's an den Präfekten (Cod. Theod. XVI, 10, 1):

Si quid de Palatio nostro aut ceteris operibus publicis degustatum fulgore esse constiterit, retento more veteris observantiae, quid portendat, ab haruspicibus requiratur et diligentissime scriptura collecta ad Nostram scientiam referatur. Ceteris etiam usurpandae hujus consuetudinis licentia tribuenda, dummodo sacrificiis domesticis abstineant, quae specialiter prohibita sunt. Eam autem denunciationem atque interpretationem, quae de tactu amphitheatri scripta est, de qua ad Heraclianum tribunum et magistrum officiorum scripseras, ad nos scias esse perlatum.

Also der Kaiser beschränkt sich darauf, in dem vorliegenden Falle — *de tactu amphitheatri* — den Empfang des Schriftstücks zu bescheinigen, ohne irgendeine weitere

---

Altären opfern und die Zukunft nach alter Sitte erforschen. Noch sollen die Wahrsager über ungewöhnliche Ereignisse befragt und angehört werden". Noch weitgehender Richter (Das weström. Reich u. s. w. 1865, S. 85): „er (Konstantin) hatte Erscheinungen, wie sie nur aus dem christlichen Himmel kommen konnten, und war überzeugt von der Unfehlbarkeit der Opferschau, die mit den Olympiern stand und fiel." Vgl. auch Burckhardt a. a. O. S. 349; Chastel a. a. O. S. 53 f. findet in den Edikten „quelques expressions peu respectueuses pour l'art divinatoire en général"; also ist ihm die Bedeutung jener Urteile doch nicht ganz entgangen.

Äufserung. Als allgemeiner Satz wird, in Anknüpfung an diesen Fall, ausgesprochen, dafs die Blitzprokuration stets stattfinden soll, wenn der Blitz den kaiserlichen Palast oder ein anderes öffentliches Gebäude trifft, und diese Prokuration soll sorgfältig aufgeschrieben und zur Kenntnis des Kaisers gebracht werden. Zugleich wird das Recht, sich der öffentlichen Haruspicin zu bedienen, von neuem auch den Privaten zugestanden, vorausgesetzt, dafs sich keine häuslichen Opfer damit verbinden. Von einem Tadel der Haruspicin als solcher tritt nichts hervor. Doch folgt daraus noch nicht die Berechtigung, auf eine persönliche Billigung der Mantik seitens Konstantin's zu schliefsen. Die kaum zwei Jahre vorher kundgegebenen, oben angeführten Willensäufserungen des Herrschers stehen dem entgegen. Oder sollte es denkbar sein, dafs in diesem Punkte Konstantin seit dem 13. Mai 319 wieder rückwärts in der Richtung nach dem Heidentume hingegangen sei? Das scheint in jedem Falle ausgeschlossen. Dazu kommt, dafs offenbar in dem Erlasse das Hauptgewicht auf die schriftliche Aufzeichnung und die Zustellung derselben an den Kaiser gelegt ist. Der die Blitzprokuration am Amphitheater erwähnende Teil handelt nur davon und zwar in verhältnismäfsig umständlicher Weise. Auch in der das Edikt einleitenden Anordnung allgemeinen Charakters tritt dies bedeutsam hervor. Ist diese Beobachtung richtig, so bietet die weitere Interpretation keine Schwierigkeit: wenn die Umstände noch nicht gestatteten, die Haruspicin gänzlich aufzuheben, so war es für die Regierung von grofser Wichtigkeit, die Kontrolle derselben, soweit die Divination auf den Staat sich bezog — und auf den Staat bezogen sich alle Ostenta am Palatium und an sonstigen öffentlichen Gebäuden —, in der Hand zu behalten, um einen etwaigen Mifsbrauch, der leicht zu Beunruhigung der Gemüter, ja zu noch Schlimmerem führen konnte, zu verhüten. Das war auf dem von Konstantin vorgeschriebenen Wege möglich, nicht aber in der privaten Haruspicin, die sich der staatlichen Aufsicht leicht entziehen konnte. Irgendein religiöses Interesse für die Haruspicin wird nicht bemerkbar; die matten Bezeichnungen

mos veteris observantiae und *haec consuetudo* für den altehrwürdigen und hochangesehenen Ritus sind vielleicht nicht unabsichtlich gewählt.

Es erhebt sich nun die Frage, ob das, was Eusebius, Sozomenos und Zosimus über ein gänzliches Verbot der Mantik mitzuteilen wissen, vielleicht in diesen zweien bzw. dreien Edikten seine Erklärung findet. Die Möglichkeit, dafs die Behinderung der privaten Haruspicin von den drei Berichterstattern auf die Haruspicin überhaupt verallgemeinert sei, besteht allerdings, aber dieselbe darf doch erst dann in Rechnung gezogen werden, wenn sich die Unmöglichkeit ergeben sollte, die Berichte so, wie sie uns vorliegen, als glaubwürdig festzuhalten. Eine solche Unmöglichkeit besteht indes meines Erachtens nicht. Denn so wenig sich in Abrede stellen läfst, dafs Konstantin, bevor er die Bahn einer christenfreundlichen Politik einschlug, den mancherlei Wegen, durch welche nach dem Glauben des griechisch-römischen Heidentums die Gottheit ihren Willen an die Menschheit kund thut und deren Deutung Sache der Mantik ist, gleichgültig oder gar voll Abneigung gegenübergestanden habe, so sind doch anderseits Anzeichen vorhanden, dafs sich dieser eigenartige selbständige Geist nicht absolut an diese Fingerzeige der höheren Welt gebunden erachtete. Der heidnische Panegyriker[1], der den Sieger nach dem Maxentiusfeldzuge anredete, rechnet es mit zu den Heldenthaten Konstantin's, dafs dieser den gefährlichen Kriegszug *contra consilia hominum, contra haruspicum monita* unternommen habe.

Erwägt man weiter, dafs seit dem Ausgange jenes Unternehmens der Kaiser in engste Beziehung zu christlichen Bischöfen trat, in einer Reihe von Gesetzen der Kirche sich gefällig erwies und in wachsendem Mafse innerlich und äufserlich unter den Einflufs der neuen Lehre kam, einer Lehre, deren Bekennern die Divinationsriten samt und sondern als *artes ab angelis desertoribus proditae et a Deo interdictae*[2] erschienen, so können die beiden Erlasse vom

1) Paneg. lat. IX, 2 ed. Teubn. Lips.

2) Tertull. Apol. 35, wo besonders auch die Haruspices ge-

1. Februar und 13. Mai 319 nicht mehr überraschen. Dieselben sind mit ihrem abschätzigen Urteile über die Haruspicin für uns um so wertvoller, da der Kaiser in dem vorliegenden Falle keinerlei Nötigung hätte, seine persönliche Meinung über die Mantik an die Öffentlichkeit zu bringen. Dafs er es dennoch that, ist ein Beweis, wie fest die Abneigung gegen die Zeichendeutung bereits bei ihm gewurzelt war. Der Schritt von hier aus zu einem völligen Verbote war für ihn kein grofser. Es ist auch sonst, z. B. in Beziehung auf die heidnischen Opfer [1], das Verfahren der konstantinischen Religionspolitik gewesen, langsam und stufenweise auf das vorgesetzte Ziel loszuschreiten. Das hatte seinen natürlichen Grund in der Beschaffenheit der Verhältnisse, und es gehört zu den Ruhmestiteln der Staatskunst Konstantin's, diese Verhältnisse richtig erkannt und richtig gewürdigt zu haben [2]. Wenn noch im Jahre 371 streng christliche Herrscher die Haruspicin unter gewissen Beschränkungen frei gaben, weil die Verhältnisse es als wünschenswert erscheinen liefsen [3], so ist wohl begreiflich, dafs nicht schon im Jahre 321 ein allgemeines Verbot der Haruspicin erlassen werden konnte; galt es doch, mit den religiösen Gefühlen einer Masse von 70—80 Millionen Unterthanen zu rechnen. Wie der Kaiser erst später, nachdem seine Herrschaft sich fester geordnet hatte und die christ-

---

nannt werden. Dazu das Urteil des dem Kaiser nahestehenden Eusebius *Praep. ev.* IV, 1 sqq. (ed. Teubn. Lips.). Es sei hier bemerkt, dafs eine auffallende Berührung zwischen dem ersten Edikte und dem 24. Kanon der Synode von Ancyra (a. 314) stattfindet; es werden in diesem mit kirchlicher Strafe bedroht *οἱ καταμαντευόμενοι καὶ ταῖς συνηθείαις τῶν ἔθνων* (so statt *χρόνων*) *ἐξακολουθοῦντες ἢ εἰσάγοντές τινας εἰς τοὺς ἑαυτῶν οἴκους.*

1) Siehe den folgenden Abschnitt.

2) Treffend äufsert Ranke (Weltgesch. III, 1, S. 532) einmal: „Er (Konstantin) konnte unmöglich zugeben, dafs an die Stelle der Unordnungen der Verfolgung die vielleicht noch gröfseren einer gewaltsamen Reaktion träten.“ Dieser Satz schliefst das ganze Geheimnis der konstantinischen Religionspolitik auf und wird in der Spezialuntersuchung überall seine Bestätigung finden.

3) Valentinianus, Valens und Gratian in Cod. Theod. IX, 16, 9.

liche Bevölkerung an Zahl und Einfluſs und Stärke gewachsen war, ein allgemeines Opferverbot erlieſs, so ist anzunehmen, daſs er auch vor dem viel weniger schwerwiegenden Verbot der Haruspicin nicht zurückgeschreckt sei.

Demnach wird daran festzuhalten sein, daſs das übereinstimmende Zeugnis der beiden Kirchenschriftsteller und des Zosimus Thatsächliches berichtet, d. h. daſs nach der Besiegung des Licinius, und zwar nicht allzu lange nachher, ein allgemeines Verbot der Mantik erlassen worden ist.

Daraus folgt freilich noch nicht, daſs die Divination in Gemäſsheit der kaiserlichen Verordnung im ganzen Reiche aufgehört habe. Auch wenn das Gegenteil nicht ausdrücklich bezeugt wäre [1], wiederstritte diesem Schlusse die Analogie verwandter Vorgänge. Es lag nicht in der Art dieser Regierung, ihren religiösen Erlassen durch Gewaltmaſsregeln den gehörigen Nachdruck zu geben; nur in wenigen Ausnahmefällen hat sie sich dazu herbeigelassen. Aber der moralische Eindruck jener Verordnung, welche eine gesetzliche Basis wider die Divination schuf, muſs ein groſser gewesen sein und hat in Verbindung mit dem Umstande, daſs in dem Maſse, als die höheren Beamtenstellen in die Hand von Christen kamen, auch die staatlichen, auf Veranlassung und im Beisein der Beamten zu vollziehenden Divinationsakte sich verringerten, dazu beigetragen, daſs die Mantik mehr und mehr an Boden verlor. Daher konnte kaum vierzig Jahre später ein angesehener Bischof [2], der seine Zeit kannte, in der Auslegung von Ps. 138, 2 voll Freude ausrufen: *templa collapsa sunt, simulacra mutata sunt, haruspices interventu sanctorum silent, augurum fides fallit, unum Dei nomen in omnibus gentibus sanctum est.*

Im Anschluſs hieran sei noch bemerkt, daſs zum Beweise der heidnischen Gesinnung Konstantin's mit beson-

---

1) Ich verweise nur auf die *Expositio totius mundi* (Müller, Geographi graeci min. II, p. 513 sqq.) und die Bestimmungen Cod. Theod. IX, 16, 4; 6.

2) Hilar. Pict. *Tract. in* CXXXVII *Ps.* (Op. ed. Veron. 1730 vol. I, Sp. 559).

…rer Vorliebe eine Verordnung vom Jahre 321 (Cod. Theod. IX, 16, 3) angeführt wird, die denselben in einem an die Divination anstreifenden Aberglauben zeigt. Das betreffende Edikt erkennt in der That die Wirkungskraft der Zauberei, das *maleficium*, an. Aber ist denn nicht bekannt genug, dafs der Glaube an die Thatsächlichkeit der Zauberei und ihrer Wirkungen ein allgemeiner Besitz der alten wie der mittelalterlichen Christenheit war? Kirchliche Synoden haben sich in diesem Sinne zum öftern ausgesprochen [1] und die erste Bestrafung eines Ketzers an Leib und Leben, die Verurteilung Priscillian's und seiner Genossen erfolgte nach der Anklage auf *maleficium* [2]. Ebenso haben spätere Kaiser, deren entschiedene christliche Gesinnung nicht bezweifelt wird, gegen das zauberische Wirken gesetzliche Bestimmungen getroffen [3]. Es ist demnach ungerechtfertigt, Konstantin um einer Vorstellung willen zu tadeln, die er mit seiner ganzen Zeit teilte.

V.

Der Staat und das Opferwesen.

Es wird sich zeigen, dafs die Religionspolitik Konstantin's dem heidnischen Opferwesen gegenüber genau in derselben Weise sich geltend machte wie in ihrem Verhalten zu der Haruspicin, wie sie überhaupt in der Richtung auf das vorgesetzte Ziel sich konsequent zeigt; in zahlreichen Unregelmäfsigkeiten und Schwankungen der Praxis wird die gerade Linie, auf der diese Politik im ganzen sich be-

---

1) Z. B. Synode zu Elvira c. 6: *Si quis vero maleficio interficiat alterum, eo quod sine idololatria perficere scelus non potuit, nec in finem* u. s. w. — Synode von Ancyra im angeführten Kanon.

2) Sulp. Sev. Chron. II, 50, 8. Dazu die beachtenswerten Bemerkungen von Bernays: „Über die Chronik des S. Sev." (Berlin 1861), S. 14 ff. und Anm. 26.

3) Vgl. Cod. Theod. IX, 16, 5; 10; 11.

wegt, immer wieder sichtbar [1]. Nur ist auch hier der aus den Quellen verhältnismäfsig leicht und sicher zu erhebende Thatbestand von älteren und neueren Darstellern mannigfach verwirrt worden.

In der Religion des griechisch-römischen Heidentums nahm das Opfer eine hervorragende Stelle ein. Der Staat und die mannigfach abgestufte Zahl von privaten oder gemeindlichen sozialen Bildungen in ihm, die Familie, die Gens, die bürgerlichen und die fremdkultischen Genossenschaften vollzogen regelmäfsige und aufsergewöhnliche Opferhandlungen, deren feste, altüberlieferte Ordnung weder durch die religiöse Verwilderung in den Endzeiten der römischen Republik noch durch die im zweiten Jahrhundert anhebende Reformation wesentlich berührt worden ist. In diesem weit ausgespannten Apparate des Opferwesens trat den Christen das Heidentum besonders abstofsend und verletzend entgegen. Die Urteile der Kirchenschriftsteller darüber sind bekannt; dieselben finden ihre natürliche Erklärung darin, dafs in der Opferhandlung die Götterwelt immer wieder als lebendig und machtvoll anerkannt und proklamiert wurde. Daher ist anzunehmen, dafs die christliche Umgebung des Kaisers ihren Einflufs darauf gerichtet habe, die Beseitigung dieses Ärgernisses oder wenigstens die Einschränkung desselben zu erlangen. Indes konnten dem Kaiser so wenig wie seinen Ratgebern die Schwierigkeiten verborgen sein, welche in der Durchführung einer solchen Mafsregel lagen; denn das Opfer war der Kern des öffentlichen wie des privaten Kultus.

So begreift sich, dafs eine Reihe von Jahren vergeht, ehe überhaupt von einem staatlichen Vorgehen gegen die Opfer etwas verlautet. Denn die Schliefsung oder Demolierung einzelner Tempel beseitigte zwar eine Anzahl von

---

1) So urteilt auch der Heide Eutropius (X, 5) über Konstantin: *vir ingens et omnia efficere nitens, quae animo praeparasset.* Anders Burckhardt, S. 364: „ein konsequentes System wird man bei einem hierin (d. h. in der Religionspolitik) mit Willen inkonsequenten Menschen vergebens nachweisen wollen.“

›ferstätten, konnte aber nicht als direkt gegen die Opfer richtet angesehen werden. Trotzdem erfolgten die ersten afsnahmen gegen die Opfer verhältnismäfsig früh, nämlich ›r dem Jahre 321. Den urkundlichen Beweis dafür finde h in dem bereits oben angeführten kaiserlichen Reskripte om Jahre 321, welches an der hier in Frage kommenden telle lautet: *Ceteris etiam usurpandae hujus consuetudinis icentia tribuenda, dummodo sacrificiis domesticis abstineant, uae specialiter prohibita sunt* (Cod. Theod. XVI, 10, 1).

Die Worte, welche in ihrer Tragweite nach dieser Richtung hin noch nicht erkannt, wenigstens noch nicht verwertet sind beziehen sich also auf eine schon vor 321 erlassene — leider fehlt die Möglichkeit einer genaueren Datierung — besondere kaiserliche Verordnung (*specialiter*), welche die Hausopfer untersagte. Es war ein entschlossener Angriff auf den religiösen Besitzstand des Heidentums. Denn das Hausopfer war, wie überhaupt die Sacra privata, dem Gläubigen vertrauter und wertvoller als die Sacra publica. Jetzt sollte das auf alter Sitte ruhende Tischopfer, das kein frommer Hausvater versäumte [1], zugleich mit den mancherlei *feriae privatae,* welche die Vorfahren als heilige Ordnung gesetzt und von Geschlecht zu Geschlecht überliefert hatten, aufhören; ein wichtiger Teil der Religionsübung war unter Strafe gestellt. Sogar auch auf einen Teil der gentilicischen Sacra erstreckte sich folgerichtig das neue Edikt.

Es entzieht sich der Kenntnis, welche Wirkung diese Mafsregel erzielt hat. Obwohl nicht anzunehmen ist, dafs der Wille des Kaisers mit Nachdruck geltend gemacht sei — das würde den Grundsätzen der konstantinischen Religionspolitik widerstreiten — so mufs der Erfolg doch ein solcher gewesen sein, dafs die Regierung damit zufrieden war. Sonst erklärt sich nicht, dafs schon wenige Jahre nachher, nämlich bald nach der Besiegung des Licinius,

1) J. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung, 3. Bd., 2. Aufl. (Leipzig 1885), S. 126.

derjenige Schritt gewagt wurde, welcher die äufserste Grenze der gegen das Heidentum gerichteten Mafsnahmen bezeichnet: das allgemeine Opferverbot. Eusebius [1] weist mehrmals mit Genugthuung auf ein solches Verbot hin; Zosimus [2] weifs einen Fall zu erzählen, wo der Kaiser ostentativ einem militärischen Opferfeste auswich und mit seinem Tadel bei dieser Gelegenheit nicht zurückhielt. Noch wichtiger ist es, dafs Konstantius 341 in einem scharfen Erlasse gegen das Opferwesen sich auf eine Verordnung seines „göttlichen Vaters" zurückbezieht. Das Gesetz lautet (Cod. Theod. XVI, 10, 2): *Cesset superstitio, sacrificiorum aboleatur insania. Nam quicunque contra legem divi principis parentis nostri, et hanc nostrae mansuetudinis ausus fuerit, sacrificia celebrare, competens in eum vindicta et praesens sententia exeratur.* Wenn dieses wichtige Zeugnis neuerdings mit den Worten abgefertigt worden ist: „Ein Gesetz des Konstantius vom Jahre 341 beruft sich sehr unbestimmt auf ein allgemeines Opferverbot seines Vaters" [3], so ist dagegen zu bemerken, dafs die Rückbeziehung eine sehr bestimmte ist und dafs der Inhalt der neuen Verordnung mit dem älteren Edikt Konstantin's deutlich genug identifiziert wird. Gegenüber einem solchen Quellenzeugnis wird auch der vorsichtigste Historiker dem Schlusse nicht ausweichen können, dafs einmal ein allgemeines staatliches Opferverbot erfolgt ist. Auch darauf möge noch hingewiesen sein, dafs durch einen kaiserlichen Erlafs vom Mai 323 es strengstens untersagt wurde, Christen zu Lustrations-

---

1) Euseb. D. L. C. 2. 8. 9. V. C. II, 45; IV, 23. 25 nach letzterer Stelle ist das Opferverbot sogar nochmals ausgesprochen, doch ist möglich, dafs Eusebius dabei das erste, gegen die Hausopfer gerichtete Edikt mitzählt.

2) Zos. II, 29: *τῆς δὲ πατρίου καταλαβούσης ἑορτῆς, καθ' ἣν ἀνάγκη τὸ στρατόπεδον ἦν ἰέναι εἰς τὸ Καπετώλιον, ἄνοδον ὀνειδίζων ἀναίδην, καὶ τῆς ἱερᾶς ἁγιστείας ἀποστατήσας, εἰς μῖσος τὴν γερουσίαν καὶ τὸν δῆμον ἀνέστησεν.*

3) Burckhardt, S. 361, Anm. 2; dazu im Text: „Manche glauben sogar annehmen zu dürfen, dafs Konstantin die heidnischen Opfer zuletzt irgendwann ganz verbot."

opfern und überhaupt zu irgendeinem heidnisch-religiösen Akte zu zwingen [1], und dafs ebenso noch vor dem allgemeinen Opferverbote den Trägern höherer Regierungs- und Verwaltungsämter die öffentlichen Opfer untersagt wurden [2]; doch ist der Bericht über letzteres nicht genau genug, um daraus bestimmte Schlüsse zu ziehen.

So war denn plötzlich das, was die eigentliche Lebensader der heidnischen Religion ausmachte, abgeschnitten; die grofse Maschinerie des Opferkultus in dem weiten Reiche sollte stille stehen. Freilich in Wirklichkeit ist, wie die spätere Geschichte zeigt, das nicht erreicht worden, und schwerlich hat der Kaiser sich darüber irgendwelchen Täuschungen hingegeben. Die grofse geschichtliche Bedeutung dieses Gesetzes liegt darin, dafs der durch den Kaiser repräsentierte Staat das Opfer für einen widergesetzlichen, strafbaren Akt erklärt. Ja noch mehr: derjenige, in welchem verfassungsmäfsig die Oberaufsicht und die Oberleitung der Sacra lag, der seit Augustus mit dem höchsten Träger der weltlichen Gewalt identische Pontifex Maximus traf diese Bestimmung. Damit war die alte Religion vollends von der Seite des Staates weggestofsen und diesem unter die Füfse gelegt als etwas, mit dem als einer Macht vorläufig noch zu rechnen sei, das aber keinen religiösen Rechtsanspruch mehr an den Staat habe. Das feste Gefüge, in welches die Vorzeit Staat und Religion zusammengeschlossen hatte, war zersprengt; zersprengt zugunsten einer neuen Religion. Diese Empfindung mufste eine tiefe Wirkung auf die noch nach Millionen zählende heidnische Bevölkerung ausüben und ihr jede Ungewifsheit über die Ziele dieser

---

1) Cod. Theod. XVI, 2, 5 zunächst Verbot, die *ecclesiastici et ceteri catholicae sectae servientes* zu den *lustrorum sacrificia* zu zwingen. Dann allgemeiner: *si quis ad ritum alienae superstitionis cogendos esse crediderit eos, qui sanctissimae legi serviunt, si conditio patiatur, publice fustibus verberetur; si vero honoris ratio talem ab eo repellat injuriam, condemnationem sustineat damni gravissimi, quod rebus publicis vindicabitur.* Beachtenswert ist die strenge Strafandrohung.

2) Euseb. V. C. II, 44.

Regierung rauben. Es ist mehr als wahrscheinlich, dafs dieser Eindruck zahlreiche Unentschlossene und Indifferente zur Kirche geführt hat. Aber von noch gröfserer Wichtigkeit war, dafs jetzt den christlichen Beamten eine gesetzliche Handhabe gegeben war, den Vollzug der Staatsopfer zu hindern, und dieses Recht mufste eine um so furchtbarere Waffe dem Heidentum gegenüber werden, je zahlreicher die Christen in den Staatsdienst sich eindrängten[1]. Die Folge war, dafs der öffentliche Gottesdienst verödete und nur noch da fortdauerte, wo eine starke heidnische Bevölkerung und eine willige Beamtenschaft Schutz gewährte. Die dritte Dezennalienfeier im Jahre 336 zeigt deutlich, wozu die neueste Entwickelung geführt hatte: die pompösen Festzüge, die Opferhandlungen, die Auspication, welche sonst diesen Tag auszeichneten, fielen weg; an ihre Stelle trat eine durchaus christliche Feier[2].

Leider läfst sich die Zeit des allgemeinen Opferverbotes nicht mit Sicherheit bestimmen. Nur Eusebius bietet einen gewissen Anhalt, indem er jenes Verbot mit εἶθ᾽ ἑξῆς an die Erzählung des Unterganges des Licinius (324) anreiht[3], was keine sehr grofse Entfernung von jenem Ereignis zuläfst. Wäre auf die Chronologie des Zosimus in diesem Falle Verlafs, so würde sich als *Terminus a quo* das Jahr 326 — Hinrichtung des Crispus — ergeben, also ein ähnliches Resultat wie das aus Eusebius zu schöpfende.

Ich verzichte hier darauf, aus dem, was sich über das Verhalten Konstantin's zur Haruspicin und zum Opferwesen ergeben hat, allgemeine Schlüsse auf die Stellung desselben zur Kirche und zum Christentume einerseits und zum Heidentume anderseits zu ziehen. Nur eine kurze Bemerkung sei gestattet. Es ist gesagt worden[4]: „vergebens suchen wir nach einem Edikt, welches das Bekenntnis zum

---

1) Darauf weist auch Euseb. V. C. II, 44 hin.

2) Euseb. D. L. C. 2.

3) Euseb. V. C II, 45.

4) Brieger, Konstantin d. Gr. als Religionspolitiker (Gotha 1880), S. 21.

Götterglauben und seine Ausübung verboten hätte". Das ist richtig, wenn damit ein allgemeines Verbot des Heidentums gemeint sein soll; ein solches ist unter Konstantin nicht gegeben worden. Aber man darf fragen, wie viel oder wie wenig dem Heidentume noch geblieben ist, nachdem das Gesetz ihm die Haruspicin, das Opferwesen und die Tempel nahm. Denn die Tempelschliefsung liegt in der Konsequenz des allgemeinen Opferverbotes; dieses konnte nur durchgeführt werden, wenn die Tempel und ihre Bezirke unzugänglich gemacht wurden. Freilich wenn Eusebius [1] verkündet: „im ganzen römischen Reiche wurden die Thore des Götzendienstes dem Militär- und Bürgerstande verschlossen", so ist das rhetorische Übertreibung, aber ebenso unzweifelhaft ist, dafs Tempelschliefsungen in gröfserem Umfange stattgefunden haben; denn auch Heiden und Gegner Konstantin's bezeugen das [2], und es liegt ein Edikt aus dem Jahre 326 vor, welches die Wiederherstellung baufälliger Tempel untersagte [3]. Von einer Parität beider Religion zeigt die Praxis keine Spur; ebenso wenig ist jene irgendeinmal im Prinzip ausgesprochen. Wie Julianus einmal seinen Oheim Konstantin charakterisiert hat [4], indem er ihn *novator turbatorque priscarum legum et moris antiquitus recepti* nannte, das gilt auch von dem Religionspolitiker Konstantin und zwar bereits vom Tage des Mailänder Ediktes an; denn die Religionsfreiheit, die dort proklamiert wurde, war eine Rechtsverletzung an der alten Religion, die allein im Staate Recht hatte. Mit jenem Patent ist in Wirklichkeit nur die staatsrechtliche Basis gelegt für eine Politik, die endlich zur Rechtlosigkeit des Heidentums führte. Konstantin hat den Funken entzündet, Kon-

1) Euseb. V. C. IV, 23.

2) Julian. Orat. VIII (p. 228 ed. Spanh.); Eunap. Vita Soph. in Aed. (p. 461 ed. Boissonade).

3) Cod. Theod. XVI, 1, 3.

4) Amm. Marc. XXI, 10.

stantius hat daraus eine Flamme gemacht, äufsert sich einmal Libanius [1]. Er hat recht.

VI.

Der Untergang des Licinius.

Zu dem glänzenden Lebensbilde Konstantin's, das Eusebius in mafslosem Enthusiasmus für den „gottgeliebten Kaiser“ und sein Regiment gezeichnet hat, stehen in scharfem Kontraste zwei durch den Willen des Kaisers verursachte düstere Ereignisse, welche eben darum als Beweismittel haben dienen müssen, um die Geschichtschreibung des christlichen Bischofs als eine tendenziöse und bewufst unredliche und den, welchem sie gilt, als einen Heuchler und herzlosen Egoisten zu erweisen: der Untergang des Licinius und die Hinrichtung des Krispus. Gerade in Anknüpfung an den letzten Kampf zwischen Licinius und Konstantin hat Burckhardt (a. a. O. S. 334f.) die befremdlichen Worte geschrieben: „Euseb ist nicht etwa ein Fanatiker; er kannte die profane Seele Konstantin's und seine kalte schreckliche Herrschbegier recht gut und wufste die wahren Ursachen des Krieges ohne Zweifel genau; er ist aber der erste durch und durch unredliche Geschichtschreiber des Altertums. Seine Taktik, welche für jene Zeit und das ganze Mittelalter einen glänzenden Erfolg hatte, bestand darin, den ersten grofsen Beschützer der Kirche um jeden Preis zu einem Ideal der Menschheit in seinem Sinne, vor allem zu einem Ideal für künftige Fürsten zu machen. Darob ist uns das Bild eines grofsen genialen Menschen verloren gegangen, der in der Politik von moralischen Bedenken nichts wufste und die religiöse Frage durchaus nur von der Seite der politischen Brauchbarkeit ansah.“ Es liegt nicht in meiner Absicht, hier als Apologet des Eu-

1) Liban. II, p. 591 ed. Morelli.

sebius und seines Helden aufzutreten, sondern es soll nur durch Prüfung des Bestandes und des Wertes der über den Untergang des Licinius Auskunft gebenden Quellen gezeigt werden, daſs der an jenes Ereignis anknüpfende übliche Vorwurf weder den Bischof noch den Kaiser mit Recht trifft.

Den ausführlichsten Bericht über den letzten groſsen und blutigen Kampf der beiden Herrscher hat Eusebius in seinen „Denkwürdigkeiten aus dem Leben Konstantin's“ (I, 49 ff.). Licinius, so erfahren wir hier, nahm — der Grund wird nicht angegeben — mehr und mehr ein feindliches Verhalten zu seinem Schwager ein, obwohl dieser ihn stets mit groſser Liebe behandelt und mit mancherlei Auszeichnungen und Vergünstigungen bedacht hatte. Der Haſs gegen Konstantin äuſserte sich bald auch in Bedrückung der Kirche, die in ihren Freiheiten gehemmt und auf verschiedene Weise bedrückt wurde, bis zu blutiger Verfolgung. Konstantin nimmt sich der Bedrängten an. Es kommt zwischen beiden zu einem Kriege, den Konstantin in Vertrauen auf den höchsten Gott und das Kreuzesbanner, Licinius mit Hilfe von Wahrsagern und abergläubischem Pomp beginnt. Es fehlt nicht an wunderbaren Vorkommnissen vor und während des Krieges zugunsten des westlichen Herrschers. Dementsprechend ist der Ausgang. Licinius wird besiegt und bietet seine Unterwerfung an; dieselbe wird angenommen unter gewissen Bedingungen, zu denen Licinius sich eidlich verpflichtet (*ὅρκοις βεβαιῶν τὴν πίστιν*). Doch bald nachher sammelt er heimlich wiederum Truppen, darunter sogar Barbaren, und versucht nochmals das Kriegsglück. Es täuschte ihn auch diesmal; Konstantin siegte wiederum entscheidend über die Feinde und die Götzen, und darauf verurteilt er den Gottverhaſsten und die Seinen „nach Kriegsrecht“ zum Tode: *εἶτ' αὐτὸν τὸν θεομισῆ καὶ τοὺς ἀμφ' αὐτὸν νόμῳ πολέμου διακρίνας, τῇ πρεπούσῃ παρεδίδου τιμωρίᾳ* (II, 18). „Mit dem Tyrannen wurden zugleich als diejenigen verurteilt und nach Recht und Gerechtigkeit hingerichtet, die ihm zum Kampfe gegen Gott geraten hatten.“

Die Erzählung in der früher abgefaſsten Kirchengeschichte (X, 8. 9) steht mit diesem Berichte in Übereinstimmung; nur sind aus den durch Licinius verhängten Verfolgungen noch einige Einzelheiten mitgeteilt, und der Untergang des Licinius wird nur in ganz allgemeinen Ausdrücken berichtet. Der Schuldige, der zu dem Kriege die Veranlassung gegeben, ist auch hier Licinius; das Motiv war Neid: *διαφθονηθεὶς γέ τοι τῷ πανευεργέτῃ πόλεμον δυσαγῆ καὶ δεινότατον πρὸς αὐτὸν ἐκφέρει* (X, 8, 3). Beachtenswert ist, daſs in beiden Berichten der Ausgang des Krieges auf politische Verwickelungen, die nach Eusebius von Licinius ausgingen, zurückgeführt wird. Erst nachher gestaltete sich der Kampf zu einem Religionskriege, in welchem Konstantin das Christentum, Licinius die Sache des Heidentums verfocht.

Was man in dieser Geschichtschreibung vermiſst, ist die zuverlässig bezeugte Thatsache, daſs dem die Waffen streckenden Licinius persönlich oder durch Vermittelung seiner Gattin Konstantia das Leben eidlich durch den Sieger zugesichert wurde und die Hinrichtung erst bald nachher stattfand. Eusebius begnügt sich damit, zu versichern, daſs die Exekution an Licinius nach Kriegsrecht vollzogen sei. Sollte sein Schweigen ein absichtliches und tendenziös motiviertes sein? Die Frage läſst sich von vornherein mit Bestimmtheit weder bejahen noch verneinen. Vergleicht man die an lebendigen Einzelheiten reiche Schilderung dieses letzten Kampfes bei Zosimus (II, 18 ff.) mit der aus allgemeinen Aussagen und Reflexionen zusammengesetzten Darstellung des Eusebius die nur farbiger und realer wird, wo sie die Verfolgungen beschreibt, so kann uns der Ausfall der Schilderung des letzten Aktes im Leben des Soldatenkaisers nicht überraschen. Dem ganzen Kriege widmet Eusebius in der H. E. nur einige Zeilen; auch in V. C. hat er für den letzten Kampf nur wenige Sätze übrig. Mit Recht hat schon Tillemont[1] bemerkt: *il parle plutost en orateur qu'en historien.* Auch Keim (Prot. Kztg. 1875, Sp. 898)

1) Tillemont, Histoire des Empereurs IV, p. 81 (Brux. 1732).

nimmt hier den Eusebius gegen die absprechenden Urteile von Görres (Licinian. Christenverfolgung, Jena 1875) in Schutz. Daſs man aber überhaupt in christlichen Kreisen kein Bedenken darin fand, die Einzelheiten, in welchen der Untergang des Licinius sich vollzog, offen darzulegen, zeigen die Mitteilungen des Sokrates, die hier von um so gröſserem Wert sind, da sie auf eine sonst nicht bekannte, zuverlässig erscheinende Quelle zurückgehen.

Der erste Verlauf der Verwickelungen wird in Übereinstimmung mit Eusebius erzählt (I, 3. 4). In I, 4 tritt neues Material ein: Licinius wird bei Chrysopolis in Bithynien besiegt und muſs sich dem Konstantin ergeben. Dieser behandelt ihn freundlich (*φιλανθρωπεύεται*), schenkt ihm das Leben und weist ihm, mit dem Befehl, sich ruhig zu verhalten (*ἡσυχάζοντα*), Thessalonich als Wohnort an. *Ὁ δὲ πρὸς ὀλίγον ἡσυχάσας, ὕστερον βαρβάρους τινας συναγαγών, ἀναμαχέσασθαι τὴν ἧτταν ἐσπούδαζεν. τοῦτο γνοὺς ὁ βασιλεύς, ἀναιρεθῆναι αὐτὸν προσέταξε· καὶ κελεύσαντος αὐτοῦ ἀνῃρέθη.* Also weil Licinius eine neue Empörung versucht, wird er auf Befehl des Alleinherrschers hingerichtet. Demnach nimmt auch die Quelle des Sokrates an, daſs Licinius nach Kriegsrecht verurteilt sei. Endlich bezeugt auch der Anonymus Valesii [1], daſs die Hinrichtung des Licinius durch ein auſserhalb des Willens Konstantin's liegendes Ereignis veranlaſst sei: *Sed Herculii Maximiani, soceri sui, motus* (Constantinus) *exemplo, ne iterum depositam purpuram in perniciem rei publicae sumeret, tumultu militari exigentibus in Thessalonica jussit occidi.* Anderseits hat diese Quelle einige neue Momente, die bei Eusebius und Sokrates fehlen, nämlich: *Constantia, soror Constantini, uxor Licinii, venit ad castra fratris et marito vitam poposcit et impetravit. Ita Licinius privatus factus est et convivio Constantini adhibitus et Martiniano* (ein von Licinius zum Cäsar ernannter Tribun). *Sed Herculii* u. s. w. Demnach hat der Anonymus keinen

1) In der Ausgabe des Amm. Marcell. von Eyssenhardt (Berlin 1871), S. 365.

eigentlichen Tadel für das Verfahren Konstantin's gegen Licinius. Zonaras (XIII, 1) notiert, dafs nach einigen der Senat, welchem der Kaiser die Sache übergab, die Soldaten, die unwillig darüber waren, dafs Licinius nicht getötet war (*οἱ δέ γε στρατιῶται ᾐτιῶντο σώζεσθαι τὸν Λικίννιον, ἄπιστον φανέντα πολλάκις καὶ παραβάτην τῶν συνθηκῶν*), den Gefangenen überliefert habe, nach andern dagegen habe sich Licinius einer Verschwörung schuldig gemacht und sei daher von Konstantin zum Tode verurteilt[1].

Von dieser Quellengruppe, deren einzelne Bestandteile in keinem Verhältnis der Abhängigkeit stehen, und die in christlichen Kreisen ihren Ursprung hat, unterscheiden sich mehrere Berichte heidnischer Herkunft, insofern sie verdeckt oder offen den Kaiser der Eidbrüchigkeit zeihen. Zuerst sei genannt eine kurze Mitteilung bei dem jüngern Aurelius Viktor, in welcher, obwohl der Autor mit seinem Urteil zurückhält, offenbar eine Anklage verborgen liegt. Dieselbe lautet (Epit. c. 36): *Dehinc* (d. h. nach der Schlacht bei Cibalis) *Constantinus acie potior apud Bithyniam adegit Licinium pacta salute indumentum regium offerre per uxorem. Inde Thessalonicam missum paullo post eum Martinianumque jugulari jubet.* Offen ist der Vorwurf der Eidbrüchigkeit ausgesprochen bei Eutropius X, 5: *postremo Licinius navali et terrestri proelio victus apud Nicomediam se dedit et contra religionem sacramenti Thessalonicae privatus occisus est.* Am bittersten aber hat Zosimus bei diesem Anlafs seinen Groll gegen den christenfreundlichen Herrscher zum Ausdruck gebracht. „Konstantinus“, so schreibt er (II, 28), „übergab den Martinianus den Leibwächtern zur Tötung, den Licinius aber schickte er nach Thessalonich, scheinbar, dafs derselbe dort in Sicherheit lebe (*ὡς βιωσόμενον αὐτόθι σὺν ἀσφαλείᾳ*), aber kurze Zeit nachher trat er — wie seiner Gewohnheit entsprach — die Eidschwüre unter die Füfse und liefs ihn erdrosseln (*μετ' οὐ*

1) Theophan. (Chronogr. Bonner Ausg. I, S. 28) lehnt sich, beiläufig bemerkt, an Sokrates an; Licinius sei getötet worden, weil er darauf ausging, *νεωτερίζειν*.

πολὺ τοὺς ὅρκους πατήσας [ἦν γὰρ τοῦτο αὐτῷ σύνηθες] ἀγχόνῃ τοῦ ζῆν αὐτὸν ἀφαιρεῖται)". Auch hinsichtlich des Ursprungs des Krieges legt Zosimus alle Schuld auf Konstantin; Licinius habe keine Ursache zum Streite gegeben, wohl aber Konstantin, da er, seiner Sitte getreu, die geschlossenen Verträge brach und Länder, die zur Reichshälfte des Licinius gehörten, an sich riſs (II, 18). In Beziehung auf letzteren Punkt läſst sich nicht mehr feststellen, wo die gröſsere Schuld liegt; die Berichte der Kirchenschriftsteller auf der einen und die Aussagen des Zosimus auf der andern Seite schlieſsen sich aus. Aber mit Recht ist hervorgehoben worden [1], daſs die thatsächlichen politischen Verhältnisse diesem Kriege mit Notwendigkeit zudrängten und der Wille des Einzelnen dabei nur geringwertig in Betracht kam.

Wichtiger ist für uns die Frage, ob man ein Recht hat, von einem Eidbruche Konstantin's zu reden, weil er die Hinrichtung des Licinius befahl. Wenn Sokrates und die eine Quelle des Zonaras, die bei einem Rückfall des Licinius in die Rebellion wissen, recht haben, so kann von einem Eidbruche nicht die Rede sein [2]. Denn es ist selbstverständlich, daſs dem Besiegten das Leben nur unter der Bedingung zugesichert worden ist, daſs er sich ruhig verhalte und allen politischen Aspirationen entsage. Indem Licinius diese Bedingung brach, wurde auch jene Zusicherung hinfällig, und der Besiegte stand dem Sieger wiederum

---

1) Ranke a. a. O. S. 514f.: „Licinius trat als Gebieter des Ostens, Konstantin als Gebieter des Westens auf. Aber eine solche Teilung der Gewalt entsprach nicht eigentlich der Idee des römischen Reiches, und wenn Konstantin die höhere Autorität in Anspruch nahm, so war Licinius weit entfernt davon, eine solche anzuerkennen." Und S. 516f.: „Immer muſs man sich erinnern, daſs Licinius ursprünglich der Kombination des Galerius angehörte, welcher Konstantin sich widersetzte. Ihre Allianz war nicht eine naturwüchsige, sondern von dem gemeinschaftlichen Interesse herbeigeführt, welche sich dann wieder auflöste. Daſs es im Reiche zwei von einander unabhängige Potenzen geben sollte, war ein Ding der Unmöglichkeit."

2) Tillemont a. a. O.: *Si cela est, on ne peut pas blasmer Constantin de luy avoir osté la vie.*

genau so schutz- und rechtlos gegenüber wie vor dem Pakt. Dann ist Eusebius im Rechte, wenn er die Exekution als nach „Kriegsrecht“ vollzogen bezeichnet und kein Wort des Tadels dafür hat. Auch die Notiz des Anonymus Valesii, welche durch die zweite Quelle des Zonaras gestützt wird, dafs die Hinrichtung auf Drängen der Soldaten erfolgt sei, wirft noch keine Schuld auf Konstantin. Das furchtbare Blutvergiefsen, das die Armee bald nach der Beisetzung Konstantin's in Konstantinopel in der Verwandtschaft des Toten anrichtete, um den drei Söhnen die Herrschaft zu sichern, läfst erkennen, welche unwiderstehliche Gewalten hier verborgen lagen, denen auch ein kräftiger Kaiser nicht gewachsen war. Doch scheint mir die Erzählung des Sokrates, welcher sich die Aussagen des Eusebius sachlich sehr gut anschliefsen, den Vorzug zu verdienen[1].

Aber der Bericht des Zosimus? Es ist anzunehmen, dafs das Heidentum die Niederlage und die Hinrichtung des Licinius schwer empfunden hat und dafs daher in heidnischen Kreisen leicht solche Nachrichten aufkamen und verbreitet wurden, welche den Erfolg des Krieges gegen Licinius und besonders das Ende dieses letzteren auf Intriguen und Treulosigkeit seitens des Siegers zurückführten. Es mufste in der That bei solchen, die mit dem genaueren Sachverhalte nicht vertraut waren, Befremden und Verdacht erregen, dafs der eben feierlich begnadigte Augustus bald nachher auf Befehl Konstantin's getötet wurde. Auch davon abgesehen, sind die tadelnden Notizen des Zosimus über Konstantin mindestens mit derselben Vorsicht aufzunehmen wie die Lobeserhebung seines Antipoden Eusebius. Es ist schon bemerkt, dafs seine Bekehrungsgeschichte Konstantin's (Zos. II, 29 vgl. oben S. 518) eine Fabel ist; es sei noch hinzugefügt, dafs der heidnische Historiker auch in seinem Berichte über die Hinrichtung des Krispus (II, 29) mit der geschichtlichen Wahrheit in argen Widerspruch

---

1) Ranke a. a. O. S. 520 folgt dem Anonymus Valesii und Zonaras: „die Legionen wollten nur noch einen Herrn im Reiche sehen“.

gerät. Danach soll nämlich, im Zusammenhange mit der Hinrichtung des Krispus, der Kaiser auch seine eigene Gattin Fausta haben töten lassen, indem er sie in einem Bade ersticken liefs. In Wirklichkeit hat Fausta noch im Jahre 340 gelebt [1]. Was bedeutet diesem groben historischen Irrtume gegenüber, der übrigens, wie es scheint, von den modernen Historikern (ich finde nur bei Ranke eine Ausnahme) allgemein geglaubt wird, das obige Versehen!

Wie Zosimus so gehörten auch der jüngere Aurelius Victor und Eutropius dem Heidentume an [2]. Obwohl sie in ihrer Beurteilung Konstantin's gröfsere Gerechtigkeit zeigen als Zosimus, haben sie doch heidnische Quellen benutzt oder mufsten wenigstens von vornherein geneigter sein, diesen gröfseren Glauben zu schenken als anders lautenden Berichten von christlicher Hand. Das lag um so näher, da Licinius zugleich als Vorkämpfer für das zurückgesetzte Heidentum aufgetreten war. Auch vermögen wir diesen Quellen ein gewichtiges *argumentum e silentio* entgegenzustellen, das auch noch keine Beachtung gefunden hat. Warum erwähnt Julianus, der mindestens denselben Hafs wie Zosimus dem Konstantin entgegentrug und ein Zeitgenosse jener Ereignisse war, da, wo er von der Besiegung des Licinius spricht, diesen „Treubruch“ nicht und hat überhaupt unter dem mancherlei Tadelnswerten, was er an Konstantin fand, nicht einen solchen Vorwurf [3]? Dieser Umstand scheint mir wohl beachtenswert.

---

1) Anonymi *Orat. funebr. in Constantinum II* (in Eutropius ed. Haverkamp), c. 4. Hierselbst die Worte des Panegyrikers: *ἡ δὲ σοῦ μήτηρ ἡ βασιλίδων θειοτάτη τε καὶ εὐσεβεστάτη τοιαύτην πῶς ἤνεγκεν ἀγγελίαν; πῶς δ' ἠνέσχετο ταφῇ . . . . πέμπουσα, ὃς αὐτῇ γήρως καὶ βακτηρία ὑπῆρχες καὶ ὑφ' οὗ ταφήσεσθαι προςεδόκει.* Konstantin kam im Jahre 340 um. In demselben Jahre wird auch dieser Panegyrikus gehalten sein, in welchem Fausta noch als lebend angeredet wird.

2) Vgl. Teuffel, Gesch. d. röm. Litt., 3. Aufl. (1875), § 414. 415 und Bähr, Gesch. d. röm. Litt., 4. Aufl. (1869), II, 1, S. 299. 303.

3) Im Konvivium (a. a. O. S. 422) vermag Konstantin zu seinem Ruhme nichts anzuführen: *δύο γὰρ τυράννους, εἴ γε χρὴ τ' ἀληθῆ*

Aus dieser Sachlage erwächst mindestens die Verpflichtung, das Urteil über die Hinrichtung des Licinius, soweit Konstantin dabei in Frage kommt, überhaupt zurückzuhalten und den Vorwurf, daſs die christlichen Schriftsteller darauf ausgingen, „das Verbrechen zu beschönigen“ [1], abzuweisen.

Ich glaube aber, daſs auch die vorsichtigste Geschichtschreibung hier weiter gehen und sich entscheiden darf, und zwar nach Maſsgabe der christlichen Quellen. Es ist doch ein seltsames Verfahren vieler unserer neueren Historiker, da, wo christliche und heidnische Quellen in Beziehung auf ein die Christenheit angehendes geschichtliches Faktum sich widersprechen, mit Vorliebe diesen letzteren den Vorzug zu geben. Darunter leidet insbesondere die konstantinische Geschichtsdarstellung, und diese Thatsache läſst immer wieder den Wunsch nach einer umfassenden Prüfung des Wertes der eusebianischen Geschichtschreibung aufkommen. Die Zerspaltung und Zertrümmerung einzelner Stücke dieser Historik hat zu nichts geführt, ja ist im Gegenteil von schädlicher Wirkung gewesen, indem nach einer kleinen Summe von durchaus noch nicht nach allen Seiten hin erprobten Ergebnissen das Ganze abgeschätzt wurde und zwar, wie jedermann weiſs, mit sehr ungünstigem Resultate für dieses Ganze [2].

φάναι, καθῃρήκει, τὸν μὲν ἀπόλεμόν τε καὶ μαλακὸν (Maxentius), *τὸν δὲ ἄθλιόν τε καὶ διὰ τὸ γῆρας, ἀμφοτέρω δὲ θεοῖς τὲ καὶ ἀνθρώποις ἐχθίστω.* Dazu die Stelle S. 431 und die sonstigen Urteile über Konstantin.

1) Manso a. a. O. S. 64 u. a.

2) Es sei nun an das Urteil Burckhardt's a. a. O. S. 348 erinnert: „Eusebius hat nach so zahllosen Entstellungen, Verheimlichungen und Erdichtungen, die ihm nachgewiesen worden, gar kein Recht mehr darauf, als entscheidende Quelle zu figurieren.“

Hus', Luther's und Zwingli's Lehre von der Kirche
mit Rücksicht auf das zwischen denselben bestehende Verhältnis der Verwandtschaft oder Abhängigkeit

Von
Prof. D. **Johannes Gottschick**
in Gießen.

III[1].

Von Hus' Lehre von der Kirche hat Luther bis zum 3. Oktober 1519 nur einzelne abgerissene Sätze gekannt. Vor seinem Streit mit Eck stehen die Böhmen oder Picarden ihm nur als solche vor der Seele, die sich durch die Trennung von der Kirche in Lieblosigkeit und Hochmut schwer versündigen. Der Gedanke an die Möglichkeit einer Verwandtschaft mit Hus rückt erst in seinen Gesichtskreis, als Eck am 14. März 1519 ihm den Vorwurf macht, daſs er alte Asche wieder in Flammen setze[2]. Luther hatte in den Resolutionen zu den Ablaſsthesen 1518 die beiläufige Bemerkung gemacht, daſs zu Gregor's I. Zeit die römische Kirche noch nicht über den Kirchen Griechenlands gestanden habe. Er war dann in seinen „*Acta*“ über die Augsburger Verhandlungen mit Cajetan auf diesen Punkt zurückgekommen, indem er als Beispiel der Schriftverdrehung durch die De-

---

1) S. oben S. 345 ff.

2) Disput. et Excus. Eccii adv. criminationes Luth., Lutheri opp. var. arg. E. A. *II, p. 8.* antiquos cineres ignit Luther et antiquae *messi novam praefert zizaniam.*

kretalen Matth. 16, 18 anführte und leugnete, dafs dadurch der Primat des römischen Stuhls über die ganze Kirche sich begründen lasse. 800 Jahre habe Griechenland und Afrika nicht unter dem Papst gestanden, und für die Monarchie des Papstes gebe es keinen Beweisgrund als den Satz aus Röm. 13 über den göttlichen Ursprung aller Gewalt [1]. Dafs diese Sätze es gewesen sind, die Eck dazu veranlafst haben, die Streitfrage über den päpstlichen Primat aufzunehmen, darf man aus seiner Klage über Luther's anmafsliche Schrift schliefsen [2]. Die böswillige Absicht, Luther mit anerkannten Ketzern und speziell mit Hus in Verbindung zu bringen, verrät nun Eck durch die Formulierung seiner These [3] in Verbindung mit jener Anklage auf das Aufrühren alter Asche. Er imputiert durch sie Luther den Satz, der in Kostnitz einen der Anklagepunkte gegen Hus gebildet hatte, dafs Kaiser Konstantin dem Papst seine Gewalt verliehen habe. Luther hatte das „*venenatum aenigma*“ wohl verstanden und erklärt in seiner Erwiderung, Eck spiele darauf an, dafs von manchen unter die Artikel des Hus auch der Satz gerechnet werde, die *papalis excellentia* des römischen Bischofs stamme vom Kaiser, er aber habe vielmehr behauptet, dafs dieselbe durch die eigenen Dekrete der Päpste bewiesen werde [4]. In der Resolution über seine XIII. These, welche er noch vor der Leipziger Disputation veröffentlichte, sucht er ferner seine Ansicht über den päpstlichen Primat von der des Hus dadurch zu unterscheiden, dafs er diesem den donatistischen Irrtum zuschreibt, die kirchliche Gewalt hange von der persön-

---

1) Opp. var. arg. II, p. 387—389.

2) Ib. II, p. 8: Vidi etiam et cum multo dolore legi arrogans scriptum eius actorum apud se, apud Legatum et Appellationis ad futurum concilium et non sine gemitu aliquas propositiones suscepi.

3) Romanam ecclesiam non fuisse superiorem aliis ecclesiis ante tempora Silvestri negamus. Sed eum, qui sedem beatissimi Petri habuit et fidem, successorem Petri et vicarium Christi generalem semper agnovimus.

4) Ib. III, p. 14.

…Träger ab [1]. Auch in Kostnitz war …nsequenz imputiert worden.

… Disputation setzt nun Eck seine Taktik, …iten in Verbindung zu bringen, fort, Luther's, dafs die römische Kirche nicht über den andern stehe, als wiclifitischen und sich des öfteren in gehässigen An… Luther aber geht nur widerstrebend ein, welche Eck der Verhandlung zu geben Er erklärt die Verdächtigungen Eck's für un…terei [3] und widerholt seine Mifsbilligung des …hisma [4]. Erst als Eck aufser dem Satz, der …wendigkeit der Anerkennung des römischen Pri…, auch noch die zu Kostnitz verurteilten Sätze, das Haupt der römisch-katholischen Kirche weder gewesen sei, und dafs die Kirche auf Erden kein …hes sie regierendes, ihr sinnlich gegenwärtiges Haupt … brauche, herbeizieht [5], läfst er sich auf die Sache Es seien unter den Artikeln des Hus auch viele höchst …che und evangelische, die die allgemeine Kirche gar … verdammen könne, wie der *quod tantum est una …esia universalis.* Denselben bekenne die Kirche im …stolischen Symbol, wenn sie bete *credo in s. ecclesiam …tholicam, Sanctorum communionem,* und einen solchen *…bilissimus articulus fidei* rechne man unter die Sätze des Hus! Auf Betrieb gottloser Schmeichler sei er mit Unrecht verdammt. Inbezug auf den Primat des Papstes aber brauche er sich nicht darum zu kümmern, was Hus oder Wiclif gelehrt, da auch Gregor von Nazianz, Basilius, Epi-

1) Ib. III, p. 312: at si hoc dicimus, iam haereticorum novorum et antiquorum Donatistarum errorem renovamus, qui malum episcopum non esse episcopum asseruerunt, quod absit a nobis, qui sanctae et justae ecclesiae ministrum impium et malum esse posse confitemur.

2) Ib. II, p. 27. 36. 55.

3) Ib. p. 50.

4) Ib. p. 56.

5) Ib. p. 55.

phanius, Cyprian von demselben nichts gewufst[1]. Das lautet keineswegs so, als ob Luther sich hier dazu bekenne, Hus die Einsicht in einen wichtigen Glaubensartikel zu verdanken. Er will vielmehr den Verdächtigungen Eck's auf Gemeinschaft mit Hus dadurch die Spitze abbrechen, dafs er hervorhebt, wie selbst ein Artikel des Symbols unter den verurteilten Sätzen des Hus sich befinde, und dafs deshalb die Anklage Eck's auf Ketzerei, die lediglich auf dem Gleichklang seines Satzes mit einem Hussitischen basiere, leichtfertig sei. Denselben Sinn hat es, wenn er später[2] unter den christlichen und evangelischen Artikeln des Hus, die die Kirche gar nicht verdammen könne, aufser zwei nicht hierher gehörigen, die beiden Sätze anführt: *una est sancta universalis ecclesia, quae est praedestinatorum universitas* und *univ. s. ecclesia tantum est una, sicut tantum unus est numerus omnium praedestinatorum.* Er fügt nämlich hinzu, das seien gar nicht Sätze, die Hus eigentümlich seien, sondern sie fänden sich fast wörtlich bei Augustin und würden vom Lombarden wiederholt. Eck selbst habe ja einen andern Artikel des Hus (dafs der Wert der Handlungen sich nach dem Wert des Menschen richte) Karlstadt konzedieren müssen, sei also nach seiner Argumentationsmethode selbst Häretiker. Das Kostnitzer Konzil unterscheide aber unter Hus' Sätzen häretische, irrtümliche, lästerliche, leichtsinnige, aufrührerische, anstöfsige. Die letzten Prädikate könnten auch der lautersten Wahrheit beigelegt werden. Ein anstöfsiger Artikel sei noch nicht falsch, geschweige häretisch. So könne es auch mit dem Artikel stehen, in Hinsicht dessen ihn Eck der Gemeinschaft mit Hus und deshalb der Ketzerei beschuldige.

Dieser Verlauf der Disputation zeigt meines Erachtens deutlich, dafs Luther keinerlei Bewufstsein einer von Hus empfangenen Anregung zur Ausbildung seines Kirchenbegriffes besitzt, sondern des Hus Begriffsbestimmung der Kirche, die mit seiner eigenen längst gehegten und von

1) Ib. p. 61.
2) S. 74. 75.

...ndteil des Symbols betrachteten ...trifft und in ihrer speziellen For- ...d den Lombarden für sich hat, nur ...Verdächtigung der Ketzerei zu ent- ...die Thatsache stützt, dafs Luther, wie ...das göttliche Recht des päpstlichen Pri- ... Ob ihm vor der Leipziger Disputation ...dammten Sätze des Hus überhaupt gegen- ...nd, oder ob er sich erst während der- ...nere Kenntnis derselben verschafft hat, als ...die Angriffe Eck's wünschenswert wurde, ...rlich ermitteln, obwohl man das letztere an- ..., wenn er am 5. Juli zunächst eine unvoll- ... von Hus citiert und erst am 6., als er auf ...mmt, vier Sätze desselben im Wortlaut anführt. ...putierten Gemeinschaft mit Hus hat er sich auch ...n Verlauf der Verhandlung zu erwehren gesucht. ...ig er aber die von ihm als christliche angeführten ...des Hus über die Kirche bereits durchgedacht hatte, ...sich schon daraus, dafs er auf die Verteidigung des ...n Satzes des Hus von der der Einheit der Zahl der ...tinierten entsprechenden Einheit der Kirche sich nicht ...lassen hat, als Eck dagegen den Einwand erhob, da- ...h seien die in einer Todsünde befindlichen nicht in der ...rche, während doch Christus in dem Gleichnis von den ...n Jungfrauen auch die thörichten in das Himmelreich einrechne [2].

Am 3. Oktober 1519 empfing Luther von Wenzel Rosdalowsky den Traktat des Hus über die Kirche [3]. Und nun folgt eine Reihe von Zeugnissen, in denen er sich freudig zu Hus bekennt, weil er in ihm einen Zeugen der

1) Entschieden widerstreitet dem berichteten Hergang die Behauptung Seeberg's a. a. O. S. 85: „Auf der Leipziger Disputation verteidigt er gegen Eck mit Berufung auf Hus die Uberzeugung, dafs die eine katholische Kirche die Gesamtheit der Prädestinierten sei.“

2) Ib. p. 86.

3) de Wette, Luther's Briefe I, S. 341.

evangelischen Wahrheit erblickt. Schon im November 1519 schreibt er an Eck: *articulum J. Hus, cuius multo plura nunc teneo quam Lipsiae tenebam* [1]. Seiner grenzenlosen Überraschung, daſs er, ohne es zu ahnen, bisher lauter Sätze von Hus vertreten habe, giebt er bald darauf in einem Briefe an Spalatin Ausdruck [2]. Von einer irgendwie von Hus empfangenen Anregung und Förderung weiſs Luther auch hier nichts zu sagen. Daſs er aber über den Sinn der Sätze des Hus selbst unklar gewesen und darum sie in Leipzig nur ungenügend habe verteidigen können, erklärt er in der zweiten, 1520 erschienenen Abteilung seiner „*operationes in psalmos*" [3]. In seiner Antwort auf die Bannbulle erklärt er es für einen Irrtum, den er widerrufen müsse, daſs er nur einige Artikel des Hus als evangelisch bezeichnet habe; nicht einige sondern alle Artikel des Hus seien vom Antichrist und seinen Aposteln auf der Synagoge des Satans zu Kostnitz verdammt. Anderseits verhehlt er sich nicht, daſs er selbst jetzt viel weiter geht als Hus, der nur den Anfang mit der Eröffnung des Lichtes der Wahrheit gemacht und noch z. B. die Lehre von den evangelischen Ratschlägen festgehalten habe, so daſs die *boni viri*, was gut an ihm gewesen, verdammt, was nicht gut, ge-

---

1) Opp. var. arg. IV, p. 49.

2) de Wette, Luther's Briefe I, S. 425. Ego imprudens hucusque omnia Johannis Huss et docui et tenui; docuit eadem imprudentia et J. Staupitz: breviter sumus omnes Hussitae ignorantes: denique Paulus et Augustinus ad verbum sunt Hussitae . . . Ego prae stupore nescio, quid cogitem, videns tam terribilia Dei judicia in hominibus, quod veritas evangelica apertissima iam publice plus centum annis exusta pro damnata habetur, nec licet hoc confiteri. Dieser Brief wird von de Wette in den Februar 1520 gesetzt, doch ist er vielleicht schon früher zu datieren.

3) Opp. lat. E. A. XV, p. 359. Ego sane ignorabam Lipsiae sensum articulorum eorum, quorum verba vidi esse christianissima. Ita non potui tum sensum, quem adulator papae dedit, confutare. At nunc cum exstet Johannis Hus liber, ex praecedentibus et sequentibus video et sensum eorum esse christianissimum. Hus' Traktat von der Kirche ist 1520 in Mainz und Hagenau gedruckt worden. (Mitteilung Brieger's.)

haben [1]. Zu Hus' Definition von der Kirche, daſs universitas *praedestinatorum* sei, hat er noch in Verhandlungen auf dem Wormser Reichstag gegenüber Erzbischof von Trier rückhaltlos sich bekannt, als zu Artikel, mit dessen Verdammung das Kostnitzer Konzil offenbare Wort Gottes und das apostolische Symbol worfen habe [2]. Noch 1530 identifiziert Luther seine Anschauung, daſs niemand zur Kirche gehöre, der nicht rechtgläubig und deshalb heilig und gerecht sei, ob er gleich mit leiblichem Wandel unter den Christen lebe oder ein Amt unter den Christen habe, mit dem zu Kostnitz verdammten Artikel des Hus [3].

Diese Übersicht über die Äuſserungen, in denen Luther zu Hus Stellung genommen, macht es von vornherein nicht wahrscheinlich, daſs vor seiner Bekanntschaft mit Hus' Traktat von der Kirche das wenige, was er von Hus wuſste, anregend auf ihn gewirkt hat. Doch kann nur die Erwägung der Motive, aus denen sein religiöser Begriff von der Kirche entsprungen ist, und der Entwickelung, welche derselbe genommen hat, entscheiden [4].

Nun ist schon in den Schriften des Jahres 1518 der eigentümliche religiöse Kirchenbegriff Luther's in seinen Grundzügen deutlich zu erkennen. Und zwar gewährt den tiefsten Einblick in seine Genesis und in den Zusammenhang seiner Momente die Auslegung des 110. (109.) Psalms [5], die meines Wissens für das Verständnis der Entwickelungsgeschichte des lutherischen Kirchenbegriffes noch nicht verwertet ist. Danach ist Christi Königreich ein g e i s t l i c h

1) Assertio omn. act. D. M. L. per bullam Leonis X. damn. 1520. Opp. var. arg. V, p. 215. 216.

2) Ib. VI, p. 18.

3) W. W. 41, S. 72.

4) Natürlich ist es nicht meine Absicht, nach Köstlin's klassischen Arbeiten im Folgenden noch eine Geschichte der Entwickelung von Luther's Anschauung über die Kirche zu geben; nur so weit es für die Bestimmung des Verhältnisses zu Hus unumgänglich ist, sollen die Hauptmomente hier reproduziert werden.

5) W. W. E. A. 40, S. 1–38.

verborgen Reich, darin er nach seiner Menschheit regiert im Glauben (S. 8. 9); geistlich ist seine Gewalt, geistlich, inwendig und verborgen sein Volk (S. 28), geistlich der Schmuck dieses Volkes, geistlich des Königs Weib, die christliche Kirche, aus deren Leibe ihm sein Volk geboren wird (S. 24). Das Scepter, damit er regiert und seine Feinde, Sünde, Sünder, Teufel, überwindet, die Welt bekehrt und unter sich bringt, ist das unüberwindliche Wort Gottes, das heilige Evangelium (S. 10. 11. 13). Sein Volk sind „Freiwillige“, d. h. die, welche kein anderes Gut kennen als den Willen Gottes (S. 18), welche durch Christum, den Gott als Priester ausschreit, Vertrauen zu Gottes sündenvergebender Barmherzigkeit fassen (S. 26) und darum alle Feinde, Teufel, Welt, eigenes Gewissen und Fleisch nicht fürchten (S. 19), willig alles leiden, gewifs, dafs Gott sie nicht verläfst (S. 29), und Christo gleichförmig durch Feindesliebe geistlich die Feinde unterdrücken (S. 16), auch die Gesellschaft der Bösen nicht fliehen und nicht zu ihnen selbst in den Winkel kriechen, sondern jene suchen, dafs sie ihnen helfen mögen (S. 17). Diese inwendige Reinigkeit des Willens von allen Dingen ist ihr geistlicher Schmuck, den niemand sieht als Gott und wer Gott sieht und erkennt, der nicht allein den andern Menschen, sondern auch ihnen selber verborgen ist (S. 20. 21). Geboren aber wird dies Volk der Kinder Christi nicht durch Menschenwerk, Fleisch oder Blut, sondern von Gott oder aus dem heiligen Geist (S. 19), doch durch Zuthun der Christenheit (S. 37) oder der Kirche (S. 24), die in dem Mutterschofs ihrer Liebe sie durch den Samen des Wortes empfängt (S. 24). Nur durch das Wort Gottes und festen wahren Glauben giebt es Kinder Christi (S. 19); mit dem Wort erwehren sie sich aller Anfechtung und schlagen sie alle Fürnahmen des Teufels, Fleisch und der Welt nieder (S. 13). Das Wort aber sendet Gott aus, indem er einen Menschen durch ordentliche Weise der Christenheit setzt zum Amt des Worts und er erleuchtet ist aus dem Geist der Schrift; das aber ist zu erkennen an der eigenen Erfahrung, wenn das Wort trifft und das Herz erweckt (S. 14). Endlich ist das Evan-

...en dargelegten religiösen ...tigten. Dieselbe ist aus- ...*poenitentia*", den Resolu- ...dem deutschen Sermon von ...lleicht doch schon im Jahre ... ehe er mit den beiden Ser- ...vom hochw. Sakrament des ...zusammen 1519 der Herzogin

...er priesterlichen Absolution im ...ist Luther hier inbezug auf die ...a einer wesentlich gleichen Auf- ...ezug auf das Bufssakrament führt ...h wirksame in demselben das Ver- ...i, dem es zu vertrauen gelte und ...chem Gott schon vorher die Schuld ver- ...eit eingeflöfst habe, unter der Voraus- ...die volle Gewifsheit der Vergebung ...an allen Gütern Christi gewähre. Bei ...m Abendmahl tritt an die Stelle des ...ame Zeichen, das Organ der Mitteilung ...deutet, nur wird, indem diese Bedeutung ...unden und angeeignet wird. Der Sinn der ...tauchens und Heraufhebens, ist, dafs Gott ...a eins wird eines gnädigen köstlichen Bundes, ...dafs Gott anhebt, den heiligen Geist einzu- ...einem fortgehenden Prozefs der Übung in ...und in Leiden Natur und Sünde zu töten, ...er verpflichtet, die in der Natur fortdauernde ...die erneuten Fehler nicht anzurechnen, der ...sich verbindet, der Sünde abzusterben. Die ...es Abendmahls ist die eines göttlichen Zeichens ...mpfänger, dafs er ein Glied der Gemeinschaft ...en sein und darum aller Güter derselben und

...ders, Luther's Briefwechsel 1884, Bd. I, S. 331. Anders ... Weim. Ausgabe II, 709f., der den Sermon dem Oktober ...ist.

destinierenden Willen Gottes zurück; Glaube, Liebe und Hoffnung und Wort Christi bedeuten ihm auch etwas ganz anderes als Hus. Der Glaube ist ihm persönliche Gewifsheit der Gnade Gottes in Christo, nicht Fürwahrhalten eines gröfseren oder geringeren Quantums von Lehren, die Liebe eine Willigkeit des Anschlusses an Gott, die nicht in einer insgeheim eingegossenen Gnadenkraft, sondern in der Erfahrung der Barmherzigkeit Gottes ihren Grund hat, die Hoffnung nicht nur die auf die Zukunft, sondern die Zuversicht gegenwärtig von Gottes Liebe und Macht getragen zu sein; das Wort Christi ist nicht das Gesetz, das die einzelnen Handlungen normiert, ohne die Gewifsheit des Gnadenstandes und der Zugehörigkeit zum Reiche Christi geben zu können, und das der Ergänzung durch die Sakramente als der Kanäle der zu verdienstlichem Handeln befähigenden Gnade unbedingt bedarf, sondern das Evangelium, welches des Gnadenstandes gewifs macht und dadurch den inwendigen Menschen umwandelt, und darum auch, ohne dafs der Sakramente ausdrücklich gedacht würde, als erschöpfendes Merkmal der Kirche bezeichnet werden kann. Die Anregung, die Luther von Hus' Definition empfangen haben könnte, wäre also eine sehr unbedeutende; die Hauptsache hätte er immer selbst hinzugethan. Aber jeder Gedanke an diese an sich schon vor den Insinuationen Eck's höchst unwahrscheinliche Möglichkeit wird dadurch ausgeschlossen, dafs Luther gerade in dieser Schrift der Böhmen zweimal mit Worten des herbsten Tadels gedenkt, als elender Ketzer und Verräter Christi, die ihre Vernunft über die Schrift setzen und in liebloser Hoffahrt eine Winkelgemeinde herstellen [1].

Gleichzeitig hatte Luther, und zwar wiederum von seiner Heilslehre aus eine Auffassung der Sakramente erreicht,

1) a. a. O. S. 15 vgl. S. 16. 17: „Wir sind nicht wie die Deutschen, wir wollen es aus Gottesforcht nicht mit der römischen Kirchen halten. Das ist so viel: Wir wollen in Gottes Namen zum Teufel fahren und die Deutschen ins Teufels Namen zu Gott fahren lassen.“

vermöge deren dieselben in den eben dargelegten religiösen Kirchenbegriff sich harmonisch einfügten. Dieselbe ist ausgesprochen in dem Sermon „*de poenitentia*", den Resolutionen über die Ablaſsthesen, in dem deutschen Sermon von der Buſse, der nach Enders vielleicht doch schon im Jahre 1518 selbständig erschienen ist, ehe er mit den beiden Sermonen von der Taufe und vom hochw. Sakrament des h. wahren Leichnams Christi zusammen 1519 der Herzogin Margareta gewidmet wurde [1].

Von der Bedeutung der priesterlichen Absolution im Buſssakrament ausgehend, ist Luther hier inbezug auf die Sakramente überhaupt zu einer wesentlich gleichen Auffassung gekommen. Inbezug auf das Buſssakrament führt er aus, daſs das eigentlich wirksame in demselben das Verheiſsungswort Christi sei, dem es zu vertrauen gelte und das dem Gläubigen, welchem Gott schon vorher die Schuld vergeben und Gerechtigkeit eingeflöſst habe, unter der Voraussetzung des Glaubens die volle Gewiſsheit der Vergebung und der Teilnahme an allen Gütern Christi gewähre. Bei der Taufe und dem Abendmahl tritt an die Stelle des Worts das bedeutsame Zeichen, das Organ der Mitteilung dessen, was es bedeutet, nur wird, indem diese Bedeutung im Glauben verstanden und angeeignet wird. Der Sinn der Taufe, des Untertauchens und Heraufhebens, ist, daſs Gott mit dem Menschen eins wird eines gnädigen köstlichen Bundes, der dahin geht, daſs Gott anhebt, den heiligen Geist einzugieſsen und in einem fortgehenden Prozeſs der Übung in guten Werken und in Leiden Natur und Sünde zu töten, dabei sich aber verpflichtet, die in der Natur fortdauernde Sünde und die erneuten Fehler nicht anzurechnen, der Mensch aber sich verbindet, der Sünde abzusterben. Die Bedeutung des Abendmahls ist die eines göttlichen Zeichens für den Empfänger, daſs er ein Glied der Gemeinschaft der Heiligen sein und darum aller Güter derselben und

1) Enders, Luther's Briefwechsel 1884, Bd. I, S. 331. Anders Knaake, Weim. Ausgabe II, 709 f., der den Sermon dem Oktober 1519 zuweist.

sonderlich Christi teilhaft sein, sich ihrer Aufnahme seiner Sünden und Leiden getrösten und wiederum sich ihr in Liebe und Mitgefühl verbinden soll. Da es sich hier überall um Güter handelt, bei denen alles auf die persönliche Gewifsheit derselben ankommt, so setzt sich Luther der traditionellen Lehre von der magischen Wirksamkeit der Sakramente, nach der sie, im Unterschied von den das Heil nur bedeutenden Sakramenten des Alten Bundes, die Gnade mitteilen sollen, wenn nur kein *obex peccati mortalis* vorhanden sei, mit der Erklärung entgegen, dafs sie *efficacia signa gratiae* nur unter der Bedingung des Glaubens seien. *Non sacramentum, sed fides sacramenti justificat*[1]. Bei dieser Auffassung sind die Sakramente aus den unbedingt notwendigen Kanälen der Gnade zu relativ wertvollen, aber nicht unumgänglich erforderlichen Mitteln geworden, den Gläubigen seines bereits vorhandenen Besitzes des einen Heilsgutes zu vergewissern. Sie sind lediglich besondere Gestalten des Evangeliums. Und daraus zieht Luther schon jetzt die Konsequenz, dafs das Wort das eigentlich Entscheidende und Unumgängliche sei, das Sakrament an Wert überrage und darum für die Kirche von höherer Bedeutung sei. Das Wort ist es, welches den Körper der Kirche vermehrt, indem es den Menschen der Gewalt des Bösen und des Fleisches entreifst, während das Sakrament nur zur Erquickung dessen dient, der schon zu dem Leibe Christi gehört[2]. — Scheint dem zu widersprechen,

---

1) Opp. var. arg. II, 160 vgl. 242. Igitur nec sacramentum nec sacerdos, sed fides verbi Christi per sacerdotem et officium eius tete justificat.

2) Resol. opp. var. arg. II, 256. Quia nihil in ecclesia est maiore cura tractandum, quam sanctum evangelium, cum ecclesia nihil habeat pretiosius et salubrius. . . . Melius est enim omittere sacramentum quam evangelium non nunciare. . . Plus itaque ponderat evangelium, quam missam Deus, quia sine evangelio non vivit homo in spiritu, sine missa autem vivit. . . . Deinde missa reficit eos, qui jam sunt in corpore Christi, evangelium vero, gladius spiritus, devorat carnes, scindit Behemoth, tollit vasa fortis et auget corpus ecclesiae; missa nulli prodest, nisi iam vivo, evangelium prorsus omnibus.

dafs doch den Sakramenten der Bufse, der Taufe, des Abendmahls verschiedene Bedeutung vindiziert wird, den beiden ersten die Bedeutung, der individuellen Sündenvergebung zu versichern, dem dritten die Bedeutung, die Teilnahme an der Gemeinschaft der Heiligen zum Trost in aller Anfechtung durch Sünde, Tod, Welt, Teufel zu verbürgen, so ist doch die Differenz nur eine des Ausdrucks, der das eine Mal mehr dies, das andere Mal mehr jenes Moment hervorhebt. Luther kennt nur ein Heilsgut, die Teilnahme an dem Leibe Christi oder an seinem Geiste. Inbezug auf das Bufssakrament erörtert er in den Resolutionen, dafs jeder Christ schon durch den Glauben die Teilnahme an allen Gütern Christi und der Kirche besitzt, beides aber so, dafs die Verbindung des Einzelnen mit Christus durch den Glauben und durch die Einheit des Geistes oder dafs die Gewifsheit, wie unsere Sünden sein und seine Gerechtigkeit unser ist, eben als die Teilnahme an den Gütern der Kirche erscheint, die wir nur besitzen, indem wir unter einander Glieder sind und einen Leib bilden [1]. In unvergleichlicher Weise hat Luther in der „*Tesseradecas*" (1519) allen Trost und alle Kraft, die der Christ wider Sünde und Kreuz hat, darauf zurückgeführt, dafs er von Christus und der Kirche getragen wird [2].

Von dieser religiösen Anschauung vom Wesen der Kirche und ihrer Heilsmittel aus wird nun Luther zur Abweisung der römischen Ansprüche als mit dem Wesen der Kirche unverträglicher getrieben. Es ist für unseren Zweck unnötig, den Prozefs der Loslösung von der Anhänglichkeit an die Autorität des herrschenden Systems mit seinen mannigfachen Schwankungen und Widersprüchen im einzelnen wieder vorzuführen, nachdem dies durch Köstlin und Kolde mehrfach geschehen. Nur die Hauptpunkte sollen hervorgehoben werden, an denen seine religiöse Anschauung in Konflikt mit dem System kommt, das auf arbiträre Autorität Anspruch macht und die unbedingte Unterordnung unter

1) Ib. p. 237. 238.
2) Opp. var. arg. IV, p. 125—128.

dieselbe als Bedingung der Zugehörigkeit zu der Kirche, aufser der kein Heil ist, hinstellt. Was ihm die anerzogene und noch lange festgehaltene Pietät gegen dasselbe raubt, das ist der flagrante Widerspruch, in welchen sich seine Vertreter ihm gegenüber mit dem Mafsstab des Wortes Gottes oder des Evangeliums stellen, den er als den für die Kirche entscheidenden kennt, und der aus einer formellen, hinsichtlich des Inhalts noch unbestimmten Autorität ihm durch seine Heilslehre zu einer ebensowohl inhaltlich bestimmten wie in ihrem Sinne und in ihrer unbedingten Gültigkeit zweifellos feststehenden Gröfse geworden ist. Zwar ist es oft genug die formelle Autorität der Schrift, auf die er rekurriert, aber in Wahrheit ist es nicht das formelle Schriftprinzip, das er vertritt, sondern der Inhalt der Schrift fällt ihm eben mit dem dem Heilsglauben als sein Grund und Gegenstand korrespondierenden Evangelium von der freien sündenvergebenden Gnade Gottes in Christus zusammen.

Die römischen Prätensionen auf arbiträre Autorität der römischen Kirche und des Papstes waren ihm in krassester Form in den „Fundamenten“ entgegengetreten, welche Silvester Prierias an die Spitze seiner Schrift gegen die Ablafsthesen gestellt hatte. Danach sollte die römische Kirche das Haupt aller anderen Kirchen sein, der Papst virtualiter die Kirche in sich befassen und selbst der Schrift erst *robur* und *auctoritas* verleihen. In gleicher Weise hatte Cajetan ihm die Zumutung gemacht, anzuerkennen, dafs mit dem Ausspruch einer päpstlichen Dekretale eine Streitfrage ein- für allemal entschieden sei. Dem gegenüber stellt Luther in seiner Antwort an Silvester als das Fundament, auf das hin er die Nichtigkeit der Thesen Silvester's behauptet, die Verpflichtung und die Berechtigung hin, alles nach dem Mafsstab der Schrift zu prüfen [1], behauptet, dafs die römische Kirche so gut wie alle anderen Kirchen sich nach der Regel des Glaubens zu richten habe, nicht aber diesen dürfe regeln wollen [2], und erklärt dem Cajetan, dafs der Papst

1) Opp. var. arg. II, p. 7. 23. 24.
2) Ib. p. 33.

nicht über, sondern unter dem Worte Gottes stehe [1] — erkennt also nur als Autorität an, was durch Übereinstimmung mit dieser Norm sich legitimiert. Und er nimmt Cajetan gegenüber für jeden Gläubigen das Recht in Anspruch, über dem Papst zu stehen, wenn er bessere Gründe habe [2].

Ist hier das Schriftprinzip abstrakt vertreten und deshalb Luther's Ablehnung der römischen Prätensionen nicht aus dem eigentlichen religiösen Zentrum des Kirchenbegriffes hervorgegangen, so ist das letztere um so mehr der Fall bei der Wertschätzung, die er der kirchlichen oder priesterlichen Schlüsselgewalt beim Bufssakrament widerfahren läfst. Lediglich als Organ des Glauben fordernden Verheifsungswortes kommt hier der Priester in Betracht; an dies Wort, nicht an die Person des Priesters hat man sich deshalb zu halten [3]; selbst der Papst ist deshalb der Diener des Gläubigen in der Handhabung der Schlüssel. Diese Schlüsselgewalt bedeutet also keine arbiträre Herrschaft, sondern eine an inhaltlich bestimmte Mafsstäbe gebundene Dienstleistung [4]. Und in dem Sermon von der Bufse ist diese Dienstleistung am Worte Christi sogar von der Gebundenheit an besondere amtliche Organe befreit, wie das in der Konsequenz der bereits vorhandenen Anschauung liegt, nach der es ja auf die Person gar nicht, sondern nur auf das Verheifsungswort selbst ankommt, das im Glauben aufgenommen durch seinen Inhalt der Vergebung gewifs macht: nicht nur der Priester, sondern jeder Christ kann dem trostbedürftigen Bruder das Urteil sprechen: sei getrost, dir sind deine Sünden vergeben [5].

Gleichviel, ob der letztere Sermon wirklich schon aus dem

1) Ib. p. 374.

2) Ib. p. 373.

3) Ib. p. 158: non in sacerdote, sed in verbo Christi nititur remissio illa.

4) Ib. p. 243: non illius sunt claves, meae potius sunt, mihi donatae, meae saluti, meae consolationi, paci et quieti concessae. Pontifex servus est et minister meus in clavibus.

5) E. A. 2. A. W. W. 16, S. 33f.

Jahre 1518 stammt, es ist eine einfache Konsequenz der bereits erreichten Positionen, wenn in dem Sermon „*de virtute excommunicationis*“ die Gültigkeit einer ungerechten Exkommunikation für Gott und ihre Fähigkeit, der Gemeinschaft der Kirche und ihrer Güter zu berauben, bestritten wird. Das erstere hatte auch Thomas nicht zu behaupten gewagt, wohl aber das zweite vermöge der integrierenden Bedeutung, die er der bestehenden Rechtsordnung für den Begriff der Kirche zuschrieb. Hier tritt uns nun Luther's Gesamtanschauung von der Kirche in einem Schema entgegen, das die Distinktion zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche noch deutlicher anbahnt, als das in der Auslegung des 110. Psalms der Fall war. — Daſs die Kirche als *communio fidelium* zu definieren sei, war eine nie verlorene Tradition. Selbst Sylvester hatte sie respektiert, indem er die Kirche, *essentialiter* betrachtet, so definierte. Und wenn Luther seiner Behauptung gegenüber, daſs der Papst *virtualiter* die Kirche, das Kardinalskollegium sie *repraesentative* sei, erklärt hatte, er kenne die Kirche *virtualiter* nur in Christo, *repraesentative* nur im Konzil [1], so hatte er jene Definition nicht abgelehnt, wie sie auch schon in seinen ältesten Vorlesungen über die Psalmen begegnet [2]. Sein Begriff vom Glauben als dem Prinzip der *caritas* und *spes* einerseits und als dem Korrelat zum Worte Gottes anderseits, ist es dann, was aus der traditionellen Formel Luther's Anschauung von der Kirche hat erwachsen lassen. Denn wenn die persönliche Gewiſsheit des Glaubens an die Vergebung der Sünde an der vom Wort bezeugten Offenbarung der göttlichen Gnade in Christus ihren einzigen Grund und Stützpunkt findet und zugleich der Antrieb und die Kraft zum christlichen Leben ist, so ist das Wort lediglich durch seinen Inhalt, ganz abgesehen von aller menschlichen Handhabung desselben, der Grund der Existenz der Ge-

---

1) Opp. var. arg. II, p. 22.

2) Seidemann, Luther's erste und älteste Vorlesungen über die Psalmen aus den Jahren 1513—1516, Bd. I, S. 81 populum fidelem ecclesiam meam.

meinde der Gläubigen; und der Heilswert einer über der Gemeinde der Gläubigen stehenden Anstalt, die mit souveräner Autorität ausgestattet und mit geheimnisvollen Kräften zur Eingiefsung verborgener Gnade begabt ist, fällt dahin, weil diese Gemeinde an dem als Grund ihres Glaubens verstandenen Wort von Christus einen festen Mafsstab hat, an dem alle Autoritätsansprüche sich erst legitimieren müssen, und weil sie in dem verstandenen Evangelium die Quelle gewisser Gnade besitzt. Es ist also die Kirche gemeint, wenn er von der *communio fidelium* in jenem Sermon [1] sagt, sie sei eine doppelte, einerseits eine innere geistliche, nämlich in der Einheit des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe bestehende, anderseits eine äufsere und leibliche, nämlich die Teilnahme an den Sakramenten d. h. den Zeichen von Glaube, Liebe und Hoffnung, weiterhin an leiblichem Verkehr überhaupt. Die Teilnahme an der ersteren kann keine Kreatur geben oder nehmen, das steht Gott allein zu, der allein Glaube, Liebe und Hoffnung geben kann; durch die Sünde schliefst sich der Mensch selbst von ihr aus. Die kirchliche Exkommunikation dagegen betrifft nur die Teilnahme an den Sakramenten und setzt ihrer Idee nach die geistliche Selbstexkommunikation voraus, auch beraubt sie nicht der Güter und Fürbitten der Kirche. Ist sie ungerecht, so ist sie unwirksam und nicht zu fürchten. Es wäre aber sehr falsch, wollte man hieraus folgern, dafs für Luther die äufsere Kirche alle Bedeutung verloren habe und die eigentliche Kirche zu etwas rein Innerlichem geworden sei [2]. Dafs ihm die äufsere Gemeinschaft dennoch nicht etwas ist, das für die *communio fidelium* gleichgültig wäre, ergiebt sich daraus, dafs er die Kirche, welche die Rute führt, als die Mutter bezeichnet und ihre Gewalt als die Gewalt Christi, und dafs er erklärt, sie bleibe die süfse Mutter, die Kirche, die Braut Christi, auch wenn sie durch unwürdige Diener strafe, und ihre

---

1) Opp. var. arg. II, p. 307 sq.

2) Kolde, Luther's Stellung zu Konzil und Kirche, S. 29. „Was war die Kirche dann überhaupt noch?“

Rute sei eine heilsame, nicht nur, wenn sie wirklich ihrem Zwecke diene, den Gefallenen zurückzuführen, sondern auch, wenn sie ungerecht treffe, weil der, welcher geduldig unverdiente Strafe leide, auch gröfsere Gnade erlangen werde [1]. Für Luther sind ja die Sakramente die Zeichen, welche den Gläubigen seiner Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Gläubigen gewifs machen, und die Exkommunikation als solche raubt nur deshalb diese Gewifsheit nicht, weil sie die Taufe und vor allem das Wort nicht rauben kann.

Hatte Luther bisher im Gegensatz zu den Ansprüchen auf arbiträre, über jede Prüfung erhabene Autorität sich damit begnügt, die im Wesen der Kirche liegende Schranke derselben, dafs sie an einen über ihr stehenden und jedem zugänglichen Mafsstab gebunden ist, hervorzuheben, so schreitet er Cajetan gegenüber dazu fort, aus dem von der Welt spezifisch verschiedenen Charakter der Kirche oder des Reiches Christi die prinzipielle Folgerung zu ziehen, dafs dieselbe ihrem Wesen nach nicht an eine weltliche Gröfse, wie es die römische Kirche ist, gebunden sein kann, so sehr er den thatsächlichen Primat der letzteren noch auf Grund von Röm. 13, 1 als eine göttliche Ordnung anerkennen will [2]. Damit hatte er einen zentralen Satz von Hus erreicht und zwar in einer Formulierung, die auch bei diesem vorkommt [3], wenn auch nur in der Luther damals noch unbekannten Schrift des Hus. Aber er bedurfte auch der Kenntnis der letzteren nicht einmal, um auf die Formulierung dieses Gedankens zu geraten, der seinem Inhalt nach in der Konsequenz seiner Anschauung vom Reiche Christi lag; ist doch jene Stelle des Hus ein Citat aus Augustin's Homilien zum Johannes. Im übrigen aber trifft Luther mit

1) a. a. O. II, S. 310—312.

2) Ib. p. 388: qui nobis ecclesiam Christi tempori et loco affixerunt contra verbum Christi dicentis: non veniet regnum Dei cum observatione.

3) a. a. O. I, 246. Non in aliquem unum locum corporalem, sed congregavit in unum spiritum et unum corpus, cuius caput est Christus.

Hus darin zusammen, dafs beide allen Anspruch der kirchlichen Amtsträger auf göttliche Autorität an die Übereinstimmung mit dem einem jeden zugänglichen Mafsstab der Schrift binden, und dafs sie dem ungerechten Bann die Kraft, aus der Kirche auszuschliefsen, aberkennen. Eine Differenz besteht zwischen ihnen insofern, als Hus unter dem Worte Christi das evangelische Gesetz, Luther die evangelische Verheifsung versteht, und als Hus beim Bufssakrament sich auf das Genügen der innerlichen *contritio* zurückzieht, um die Gewalt des Priesters einzuschränken, während Luther dies Resultat vielmehr durch die Hervorhebung der Korrelation zwischen dem Verheifsungswort Christi und dem Glauben erreicht.

Im März 1519 rückt nun durch Eck der Gedanke an eine Gemeinschaft mit Hus in seinen Gesichtskreis; wir sahen, wie sehr er sich dagegen sträubte. Aber es steht nun auch so, dafs die Weiterentwickelung seiner Anschauung von der Kirche nirgends eine Beeinflussung durch die auf der Leipziger Disputation berührten Sätze von Hus erkennen läfst. So weit es sich um die Gesamtanschauung handelt, wird das bereits 1518 Gewonnene weiter entwickelt, und polemisches Material gewährt ihm das Studium der Väter.

In der bereits im Frühjahr gedruckten Auslegung des 2. Psalms hebt er den geistlichen Charakter der Kirche hervor, der im Gegensatz steht nicht nur zu dem weltlichen Ehrgeiz der römischen Kurie, sondern auch zu dem Anspruch, dafs dieselbe an einen Ort gebunden sein soll, während sie über den ganzen Erdkreis sich zu erstrecken hat [1]. Die Kirche ist von Gott über die Welt erhoben durch Glaube, Liebe, Hoffnung und Tugenden, die Reichtum und Macht

1) Opp. lat. XIV, p. 59: quanquam nulli loco sit addicta, tamen necessarium erat ut in aliquo certo loco exordium haberet (in Zion); unde et postea mota est in omnem terram, ut impleretur illud Joh. 4, 21. Atque ita ecclesia iam nullum locum et omnem locum habet. Cf. p. 69: hi Deum patrem mendacem facere conantur, ut qui terminos terrae Christo subjecerit, cui ipsi nedum Europam totam subjiciunt.

der Welt verachten. Dafs sie jetzt auch hierin erhaben ist, ist ihr nicht eigentümlich, sondern *peregrinus quidam Leviathan*. Und es ist fraglich, ob eine Kirche, die so beschaffen ist, noch Kirche genannt werden kann. Die Kirche ist nur da, wo Christus Christum auf das reinste predigt. Der Anspruch der römischen Monarchie, dafs aufserhalb ihrer kein Christ existiere, steht mit dem geistlichen Charakter des Königreiches Christi, welches ein in geistlicher Heiligkeit heiliges Volk ist, in Widerspruch [1]. Die Regierung der Kirche kann allein durch den Dienst des Wortes geschehen *citra ullum, qui nunc est, episcoporum tumultum* [2]. In dem Kommentar zum Galaterbrief, dessen Druck gleichfalls im Frühjahr begonnen ist, spricht er von der *coelestis ecclesia*, die weder das mächtige Rom noch das heilige Jerusalem *nec ullum locum novit*, . . sondern den Vater im Geist und in der Wahrheit anbetet [3], ja er sagt zu Gal. 3, 28, sie heifse in der Schrift *abscondita et occulta*, weil sie eine Versammlung nicht der Priester, Mönche, Bischöfe, sondern der Gerechten sei, die keine weltlichen Kennzeichen besitzen [4]. Und in der deutschen Bearbeitung des Sermons vom Bann wird eine unsichtliche und eine sichtliche Gemeinschaft der Heiligen unterschieden; nur von der letzteren kann ein Bischof oder Papst absondern [5]; und im Sermon vom hochw. Sakrament giebt er als Grund, warum die Gemeinschaft Christi und aller Heiligen verborgen, unsichtlich und geistlich geschehe, und nur ein sichtlich, äufserlich Zeichen derselben uns geben werde, nämlich im Sakrament, an, dafs wir sonst nicht gestärkt noch geübt würden, in die unsichtlichen und ewigen Güter zu trauen oder ihr zu begehren, sondern vielmehr geübt würden, nur in zeitliche, sichtbare Güter zu trauen [6]. Hier ist der Ge-

1) Ib. p. 61. 63. 66.
2) Ib. p. 70. 71.
3) E.-A. Comm. ad. Gal. III, p. 129.
4) Ib. p. 303.
5) W. W. 27, S. 52. 53.
6) a. a. O. S. 43.

danke der unsichtbaren Kirche, deren Realität freilich durch sichtbare Zeichen dem Glauben gewährleistet wird, als eine Folgerung aus der Art der christlichen Heilsgüter erreicht. Dem entspricht es, wenn er in der vor der Leipziger Disputation edierten Resolution über die 13. These die Kirche als *regnum fidei* bezeichnet, weil ihr König nicht gesehen sondern geglaubt wird, während die Aufrichtung eines sichtbaren Hauptes sie zu einem *regnum rerum praesentium* machen würde [1]. Auch auf die Formel, dafs die Kirche Gegenstand des Glaubens sei, ist Luther also selbständig gekommen; er verdankt sie nicht der Anregung von Hus.

Der Gedanke von der *communio fidelium* war bereits im Galaterbrief zu der Antithese gegen die vulgäre Ansicht ausgewachsen, dafs die empirisch erkennbaren Amtsträger als solche die Kirche seien, und doch hatte Luther die Bedeutung ihres amtlichen Thuns für die Erbauung der Kirche gewifs nicht in Abrede stellen wollen. Einen wesentlichen Fortschritt in der Lösung der Aufgabe, das Verhältnis einer solchen Rechtsordnung zu der Kirche, die ihrem Wesen nach an Rechtsordnungen nicht gebunden ist, zu bestimmen, bezeichnet die bereits erwähnte Resolution über die 13. These, in der Luther die Resultate seiner vorbereitenden Studien niederlegt, und deren Argumente dann auf der Disputation von ihm wiederholt werden. Hier tritt zum erstenmal die Deutung der *communio sanctorum* des Symbols auf die Kirche auf, die er dann immer festgehalten hat. Wie Rufin beweise, sei dieser Artikel erst eine später zur Erklärung des Artikels „h. kath. Kirche“ hinzugesetzte Glosse, und dadurch sei auf das glücklichste denen vorgebaut, die da meinen, die Kirche sei ein Prälat oder etwas Ähnliches [2]. Ob Augustin's Gedanke von der *communio sanctorum* ihm

---

1) Opp. var. arg. III, p. 383.

2) Bei Hus wird die *communio sanctorum* wesentlich als Gemeinschaft der oberen und unteren Gemeinde gefafst und das Prädikat der Heiligkeit für die Kirche nicht auf die im Glauben gesetzte gegenwärtige Qualität ihrer Glieder, sondern auf die zukünftige sittliche Vollendung der Kirche bezogen.

jetzt die Anregung zu dieser Formel gegeben hat? Es würde sich dann auch erklären, dass er auf der Disputation die Augustin und Hus gemeinsamen Formeln von der *universitas praedestinatorum* mit jener gleichsetzt. Allerdings hat er nicht selbst die letztere von dem Gesichtspunkt der Prädestination aus aufgefasst. Vielmehr ist es das Korrelatverhältnis von Wort und Glaube, das auch hier für seinen Kirchenbegriff entscheidend ist. Wo immer das Evangelium gepredigt und geglaubt wird, da ist wahrer Glaube, wo aber Glaube, da ist Kirche. Sie ist die Tochter Gottes, die durch sein Wort geboren es beständig hört und bekennt, die Gemeinschaft der Heiligen, die nicht Fleisch und Blut ist, sondern Christi Leib, lebend in seinem Geist [1].

Sie, die Gemeinde der Heiligen in diesem Sinne, wird nun als die primäre Empfängerin der Schlüsselgewalt aufgefasst. Nicht Petrus als Fleisch und Blut, sondern als der gläubige Hörer der Offenbarung ist der Fels, von dem Matth. 16, 18 redet und der die Schlüsselgewalt empfängt. Diese Bestimmung lässt sich an einer einzelnen Person nie festhalten, wohl aber steht sie unverbrüchlich fest von der Kirche. Von ihr empfängt daher erst der Papst oder der Priester die Schlüssel, um sie nicht [illegible], sondern als ihr Diener zu gebrauchen. Diese Kirche, führt er weiter gegen Emser aus, ist als Leib Christi niemand als Christus unterworfen; sie ist die Herrin aller ihrer Glieder, auch des Papstes; denn das Wort, aus dem sie geboren, ist an nichts gebunden, sondern König [illegible] der König der Könige und der Herr der Herren.

Nun aber sind die Merkmale der Kirche in jeder Gemeinde erfüllt, wo Kirche da ist, wo das Evangelium gepredigt und geglaubt wird. Darum ist jede Gemeinde selbständige Inhaberin aller kirchlichen Gewalt; alle sind sie

---

[1] [illegible] ecclesiam filiam Dei, quae verbo Dei genita verbum Dei audit et confitetur perseveranter in fide, non aliquando [illegible] Petrus. p. 335: Quare ubicunque praedicatur verbum Dei et creditur, ibi est vera fides, petra illa immobilis: ubi autem fides, ibi ecclesia.

darin eins, dafs sie durch das Wort Gottes gegründet sind; darum hat keine vor der andern ein Privilegium. Christi Reich erstreckt sich über den Erdkreis; darum giebt es auch aufser der Obedienz des römischen Stuhls, nicht nur in Griechenland, sondern auch in Indien und Äthiopien Christen, wie Luther nach dem Brief des Hieronymus an den Euagrius ausführt. Derselbe Hieronymus dient ihm auch als Zeuge dafür, dafs die Abstufung von Bischöfen und Presbytern nicht ursprünglich ist. Die Einheit der Kirche hängt, so erklärt er unter Berufung auf Cyprian auf der Disputation, nicht von der Einheit des römischen Primats ab, sondern nach Eph. 4 von der Einheit des Glaubens, der Taufe und des Herrn.

So war Luther's Lehre von der Kirche, wie sie seiner Heilslehre entsprach, und in ihrem treibenden Motiv, in der Korrelation zwischen dem Evangelium von der freien vergebenden Gnade und der persönlichen Gewifsheit des Heilsglaubens, von der Gesamtanschauung des Hus spezifisch verschieden war, in allem Wesentlichen zum Abschlufs gelangt, nicht nur ehe er Hus' Traktat von der Kirche kennen lernte, sondern auch ehe Hus' Definition auf der Leipziger Disputation ihm als eine evangelische zum Bewufstsein kam. Daher ist von vornherein zu erwarten, dafs es nur ganz unerhebliche Einzelheiten sein werden, in denen sich nach dem Eintritt jener Bekanntschaft eine „Anregung" durch Hus könnte vermuten lassen. Anderseits ist es völlig begreiflich, dafs Luther von dem Mafs der zwischen ihm und Hus bestehenden Übereinstimmung, das sich ihm bei der Lektüre von Hus' Traktat aufdrängen mufste, so überwältigt war, wie es seine Äufserung in dem Brief an Spalatin zeigt, und dafs die Erkenntnis der tiefgreifenden Verschiedenheit zwischen seinem evangelischen Kirchenbegriff und dem doch nur eine Modifikation des katholischen darstellenden Begriff des Hus sich ihm entzog. Gegen Sätze, die denen des Silvester ganz ähnlich lauteten, hatte Hus geleugnet, dafs der Klerus die Kirche sei, dafs Papst und Kardinäle als die Vertreter der römischen Kirche von Gottes wegen die Obergewalt über die allgemeine Kirche hätten, dafs der

Papst das Haupt der letzteren, Petrus und sein Rechtsnachfolger der Fels sei, auf den sie gebaut, daſs die Einheit der Kirche auf der Oberhoheit des Papstes beruhe, daſs dem Klerus ein *dominium* in der Kirche zukomme, daſs die Entscheidungen des Papstes oder des Klerus eine Autorität besäſsen, die sich der Prüfung entziehe, daſs das Binden und Lösen der Priester ohne weitere Bedingungen für Gott gültig sei. Und dagegen hatte er die positiven Sätze gestellt, daſs die Kirche eine geistliche Gemeinschaft sei, durch Glaube, Liebe und Hoffnung zur Einheit verbunden, gebaut auf Christus als den einzigen Fels, geleitet von Christus als ihrem einzigen Haupte, ausgedehnt über den ganzen Erdkreis, Gläubige zu ihren Gliedern auch da zählend, wohin des Papstes Herrschaft nie gereicht, nicht nur in Griechenland, sondern auch in Indien, ein Gegenstand des Glaubens, der die Gewiſsheit des Unsichtbaren ist, daſs die ganze Kirche, nicht Petrus Inhaberin der *claves* sei, daſs die römische Kirche nur eine Partikularkirche neben anderen sei, denen die gleiche Dignität wie jener zukomme, daſs Christus den in entfernten Landen Wohnenden nicht zugemutet habe, sich nach Rom zu wenden, daſs die anderen Apostel dieselbe Gewalt empfangen hätten wie Petrus und gegen ihn selbständig gewesen seien, daſs die Schrift der unbedingte Maſsstab für die Berechtigung alles Handelns in der Kirche sei, daſs es bedeute, den Anspruch auf gottgleiche Verehrung erheben, wo man sich weigere zuzugestehen, daſs jeder Einzelne berechtigt und verpflichtet sei, an diesem Maſsstab alle Autoritätsansprüche zu prüfen und den Gehorsam zu verweigern, wo sie diese Prüfung nicht bestehen, daſs auch die drohende Exkommunikation an der Erfüllung dieser Pflicht nicht hindern dürfe, weil sie im Falle der Ungerechtigkeit nicht imstande sei von der Kirche zu trennen, daſs Gott, nicht der Priester es sei, der die Sünde vergiebt, daſs der letztere nur als Diener Gottes und der Kirche fungiere, daſs nicht nur die faktische Verweltlichung der Kurie und des Klerus, vermöge deren sie die Schafe scheren, statt sie als Lehrer zu weiden, sondern schon der Anspruch auf *dominium* und *maioritas* mit dem nicht-weltlichen Charakter

des Reiches Christi in Widerspruch stehe. Alle diese Sätze finden ja bei Luther ihre oft wörtlichen Parallelen.

Dagegen sind es lediglich irrelevante Einzelheiten, bei denen man an eine „Anregung“ durch Hus denken kann. Kolde glaubt eine solche in der Ausführung über die Kirche zu Psalm 16, 4 zu finden, *non congregabo conventicula eorum de sanguinibus*, wo Luther sich energisch zu dem jetzt vorliegenden Buch des Hus bekennt; dieselbe sei ganz aus Hus' Traktat entnommen. Luther nennt die Kirche dort eine *congregatio spiritualis hominum non in aliquem locum sed in eandem fidem spem et charitatem.* Das klingt allerdings an ein Citat aus Augustin bei Hus an (I. 246), aber an eins, das Luther schon vorher verwertet hatte. Hus nennt auch, so viel ich habe finden können, nirgends die Kirche eine *congregatio spiritualis.* Nur den Ausdruck *congregatio* kann man vielleicht wirklich auf Hus' Rechnung setzen. Denn Hus beginnt damit, dafs *ecclesia* das griechische Wort für *congregatio* sei (I, 243), das Weitere aber, dafs der Artikel „katholische Kirche“ im Symbol die *communio sanctorum* bedeute, steht nicht bei Hus, und ebenso ist das folgende, dafs, was unter die Kategorie Fleisch und Blut falle, Person, Ort, Zeit, nicht zur Kirche gehöre, nichts, was nicht Luther schon vorher ausgesprochen hätte. Der Terminus *spiritualis fidelium collectio* kommt dagegen bei Hus nicht vor.

Mehr Anklänge weist die Schrift „Vom Papsttum zu Rom“ (1520) auf. Das äufsere Schema, in dem Luther Alveld darüber belehrt, was die Kirche heifse, ist Hus entlehnt, der zu Anfang seines Traktats, sowie weiterhin die Bedeutungen registriert, in denen der Terminus *ecclesia* überhaupt genommen werde. Man versteht, sagt dieser, darunter ein Haus zur Gottesverehrung; ferner die Kleriker einer Kirche; man redet von einer Kirche der Böcke und der Schafe (I, 243). Kirche kann *vere* und *nuncupative* genommen werden, das erste *pro praedestinatis*, das zweite für die Versammlung der *praesciti* (I, 255). Oder aber für die im Stande der *praesens justitia* befindlichen; oder für die Mischung der letzteren und der Prädestinierten (I, 256).

So stellt auch Luther neben den richtigen schriftgemäfsen Gebrauch von Kirche andere Weise von ihr zu reden, wonach man die Kirche heifst eine Versammlung in ein Haus, Pfarr u. s. w., und vor allem den geistlichen Stand, die Bischöfe, Priester und Ordensleut, endlich die Häuser zum Gottesdienst erbaut [1]. Die Beschreibung der Kirche im wahren Sinn, dafs sie sei die Versammlung aller Christgläubigen auf Erden, die im rechten Glauben, Hoffnung und Liebe leben und ob schon leiblich von einander geteilt tausend Meilen, doch eine Versammlung im Geist heifsen, weil ein jeder prediget, glaubet, hoffet, liebt wie der andere, die in geistlicher Einigkeit steht, ohne welche keine Einigkeit der Statt, Zeit, Person, Werk eine Christenheit macht, die auch nicht an Rom gebunden ist [2] — diese Beschreibung klingt natürlich an Hus an, der gegenüber der gleichen Behauptung, dafs die Christenheit auf Erden, um nicht zu zerfallen, ein leibliches Haupt, den Papst, haben müsse, in ähnlicher Weise dem politischen Kirchenbegriff einen religiösen entgegensetzt, ähnlich von der gegenwärtigen Einheit der Kirche redet, aber dabei sofort auf die Einheit des Grundes in der Prädestination zurückgeht, deren Luther gar nicht gedenkt. Aber so hat Luther auch schon sonst geredet. Ebenso klingt es an Hus an, wenn er diese Christenheit als Glaubensgegenstand bezeichnet mit der Begründung, „denn was man glaubt, das ist nicht leiblich noch sichtlich". Doch hatte er so auch schon früher sich ausgedrückt. Und von den beiden Merkmalen, auf die er dies Prädikat der Kirche hinausführt, dafs man nicht weifs, wer heilig oder gläubig, und dafs diese ganze Christenheit nicht nach dem Leib an einem Ort versammelt werden könne [3], findet sich nur das erste bei Hus, aber in der Abwandlung, dafs die *gratia perseverantiae* an den Einzelnen unerkennbar sei (I, 254). Ebenso wenig findet sich bei Hus die ergänzende Erklärung, dafs Taufe, Sakrament

1) W. W. E. A. XXVII, 101—103.
2) a. a. O. S. 96. 97.
3) a. a. O. S. 108. 102.

und Evangelium als die, welche Christen machen, Zeichen sind, an denen man äuſserlich merken kann, wo dieselbe Kirche in der Welt ist (S. 108). An Hus klingt ferner an, daſs allein Christus das Haupt der Christenheit sein könne, weil er allein die Funktion des Hauptes erfülle, daſs es in seine Gliedmaſse einflieſse alles Leben, Sinn und Werk, Glaube, Liebe und Hoffnung [1], oder daſs Luther hervorhebt, wie in der römischen Einigkeit das mehrere Teil des Haufens um ihres Unglaubens und bösen Lebens willen nicht in der geistlichen Einigkeit ist, wie also die Zugehörigkeit zur empirischen Kirche nicht über die Gliedschaft an der wahren Kirche entscheidet [2]. Das sind aber sämtlich ganz gleichgültige Kleinigkeiten. Eine wirklich belangreiche Einwirkung von Hus läge vor, wenn er sich durch das von ihm entlehnte Schema verschiedener Bedeutungen des Wortes Kirche, welches ohnehin Hus' Gesamtanschauung gar nicht deutlich macht, da derselbe nicht verschiedene wirkliche Kirchen, sondern verschiedene Anwendungen des Wortes Kirche einander gegenüberstellt, zu der Nebeneinanderstellung von geistlicher und leiblicher Christenheit, die in dieser Schrift vorliegt, hätte führen lassen. Das Verhältnis der leiblichen und äuſserlichen Christenheit zu der geistlichen wird ja erst zuletzt seiner eigentlichen Ansicht entsprechend gefaſst, wenn er Wort und Sakrament als Grund und Zeichen der letzteren nennt. Vorher giebt er schwankende und ungenügende Bestimmungen. Zuerst heiſst es: von der leiblichen, wo sie allein ist, steht nicht ein Buchstab in der Schrift; dann: sie verhält sich zur geistlichen, wie der Leib zur Seele; sie ist notwendig, weil, wenn auch die im Glauben einträchtige Gemeinde sich nicht an einem Ort versammeln kann, doch ein jeglicher Haufe an seinem Ort leiblich versammelt wird; sie macht keinen wahren Christen, aber sie bleibt nimmer ohne etliche, die wahrhaftige Christen sind.

Ohne diese Nebeneinanderstellung hätte er seine wirkliche Anschauung viel klarer entwickeln können, wenn

1) a. a. O. S. 104–105.
2) a. a. O. S. 98.

er sofort auf die sichtbaren Bedingungen der geistlichen Christenheit reflektiert, die Notwendigkeit der Übertragung der Ausübung der Schlüssel an bestimmte Personen und die daran sich möglicherweise anschliefsende Inkongruenz zwischen beiden Christenheiten aufgezeigt hätte. Die Darstellung seiner Lehre von der Kirche in dieser Schrift ist es vornehmlich, welche an den späteren Fehlern in der Distinktion zwischen der unsichtbaren und sichtbaren Kirche die Schuld trägt, während die in der Konsequenz seiner Anschauung von der Zusammengehörigkeit der Gemeinde der Gläubigen und dem Worte Gottes gelegene Beantwortung der Frage, wie das Prädikat der Kirche der empirischen Gemeinschaft, welcher Heuchler beigemischt sind, zukommen kann, in späteren Schriften viel zutreffender ausgefallen ist. So, wenn er in der Auslegung des 118. Psalms von 1530 die gottlosen Päpste und Bischöfe mit Wiederholung des Bildes von Augustin und Hus mit Speichel, Rotz, Eiter, Schweifs u. s. w. vergleicht, die auch in und am Leibe sind und die der Leib tragen mufs, ohne dafs sie zu ihm gehören [1]. Oder, wenn er im grofsen Kommentar zum Galaterbrief von 1535 erklärt, der ganzen Gemeinde, die Wort und Sakramente habe, komme um deswillen das Prädikat der Heiligkeit zu, weil, was von dem Teil gelte, an dem die Heilsmittel wirklichen Erfolg haben, *per synecdochen* auf das Ganze übertragen werde [2]. Oder wenn er in der Schrift „Von Conciliis und Kirchen“ (1539) von den dem Volke Gottes, welches als Subjekt und Effekt des Wortes Gottes durch den Glauben zu statuieren ist, heimlich beigemischten falschen und ungläubigen Christen sagt, dafs sie das Volk Gottes nicht entheiligen [3]. Oder wenn er in der Schrift „Wider Hans Wurst“ (1541) bei aller Anerkennung, dafs unter dem Papsttum wegen Wort und Sakrament u. s. w. rechte Christen sind, die päpstliche Kirche als des Teufels Kirche oder Hure bezeichnet, die in der Kirchen

1) W. W. XLI, S. 72.
2) E.-A. Comm. in Ep. ad. Gal. I, p 40. 41.
3) W. W. XXV, S. 363.

aufgerichtet wird, von solchen, welche nicht von der Kirchen oder nicht Glieder der Kirche sind, wie auch im Alten Bunde und zur Zeit Christi Heuchler in der Kirche gewesen sind [1]. Hier überall ist die Kirche als einheitliche Gröfse aufgefafst, die, obwohl ihrem Wesen nach aus Gläubigen bestehend, doch gar nicht, auch nicht vorläufig, wie in der Schrift vom Papsttum zu Rom, ohne die Gemeinschaft an Wort und Sakrament vorgestellt wird. Das ist freilich nicht die Meinung, als ob es Luther's Anschauung eigentlich widerspräche, wenn man das Wesen der Kirche nach der Beschaffenheit der einzelnen Glieder, also nach ihrem Glauben bestimmt, wie das bei einem neueren Bekämpfer eines atomistischen Gemeinschaftsbegriffes und Vertreter von Luther's Kirchenbegriff fast so herauskommt, und als ob die so zu sagen unpersönlichen Gröfsen von Wort und Sakrament für sich als Merkmale der Kirche ausreichten. Das würde zweifelsohne wieder darauf hinausführen, die Kirche als Anstalt mit sachlichem Gepräge zu fassen. Es ist vielmehr durchaus erforderlich, um jene Merkmale der Kirche nach Luther richtig zu verstehen, dafs die Gläubigen als ihr Subjekt nicht minder wie als ihre Wirkung mitgedacht werden. Die Kirche als Gemeinschaft des Evangeliums und als Gemeinde der Gläubigen sind für Luther Wechselbegriffe; aber eben deshalb ist auch die Nebeneinanderstellung einer geistlichen und leiblichen Christenheit, die sich wie konzentrische Kreise verhalten, kein adäquater Ausdruck für seinen Gedanken, nach welchem die Kirche eine einheitliche Gröfse ist, die, obgleich eine in den Funktionen von Wort und Sakrament sichtbare Gemeinschaft, doch unsichtbar heifsen mufs, weil lediglich das Urteil des Glaubens in Wort und Sakrament die Gewähr für das wirkliche Vorhandensein der wahren Kirche erkennt.

Trotz der in der Schrift gegen Alveld vorliegenden relativen Inkongruenz der Darstellung mit Luther's früheren und späteren Ausführungen dürfte es dennoch nicht zweifel-

1) W. W. XXVI, S. 28. 29. 37. 38. 47.

los sein, dafs der Grund der vorläufigen Nebeneinanderstellung der geistlichen und der leiblichen Christenheit in einem Mifsverständnis hussischer Schemata zu suchen ist. In dem Gegensatz gegen Alveld's rein empirische Auffassung der Kirche nach Analogie einer irdischen Gemeinschaft, aus der derselbe die Notwendigkeit eines leiblichen Hauptes der Kirche gefolgert hatte, dürfte doch eher der Grund dafür zu suchen sein, dafs Luther den prinzipiell geistlichen, über weltlich politische Mafsstäbe hinausliegenden Charakter der wahren Kirche [1] in den Vordergrund gestellt und durch den Unterschied derselben von der empirischen, leiblichen, mit Ungläubigen untermischten äufserlichen Christenheit, die wirklich „durchs geistliche Recht und Prälaten" [2] regiert wird, illustriert hat.

Dagegen dürfte es nicht zu bezweifeln sein, dafs Luther Hus die oben dargelegte Aneignung der augustinischen Formeln verdankt, nach welchen die Ungläubigen, wenn in der Kirche, doch nicht von der Kirche sind, oder für die gläubige Beurteilung der Kirche nicht in Betracht kommen. Denn in dem kleineren Kommentar zum Galaterbrief vom Frühjahr 1519 hat er bei der Auslegung der Adresse *ecclesiis Galatiae,* die ihm im grofsen Kommentar den Anlafs zu der vorher erwähnten Ausführung über den synekdochischen Gebrauch des Prädikates Kirche gegeben hat, auf Anregung von Hieronymus das Problem aufgeworfen, wie die vom Irrtum depravierten Gemeinden doch Kirchen heifsen können. Aber er hat es nicht dogmatisch, sondern nur ethisch gelöst, indem er sich gegen die Häretiker erklärt, welche die Kirche ein Babel nennen, weil sie Böse in sich schliefst, während sie sich allein als Heiligen den Namen der Kirche anmafslicherweise vindizieren. Wenn es Böse gebe in einer Gemeinde, so sagt er, so gebiete es die Liebe, alle Mittel aufzuwenden, damit sie zu

1) W. W. XXVII, S. 103. Wie kann hier ein Mensch regieren, das er nicht weifs noch erkennet? Wer kann aber wissen, welcher wahrhaftig gläubig ist oder nit?

2) a. a. O. S. 102.

Guten werden, nicht aber dürfe man ein Schisma anrichten [1].

Ferner mag Luther eine Befestigung in dem Gedanken, dafs der Papst der Antichrist sei, der ihm gelegentlich des Studiums der Dekretalen schon aufgestiegen war [2], der Lektüre von Hus verdanken. Wenigstens spricht er es im Juni 1520 zuerst mit voller Schärfe öffentlich aus, dafs der Papst der Antichrist, Rom Babylon und die römische Kurie die Synagoge des Satans sei [3]. Und als er 1521 gegenüber Ambr. Catharinus von dem Gefüge der päpstlichen Gewalt und seiner Untergebenen, das dieser mit der Kirche identifiziert, erklärt, derselbe könne nicht nur nicht beweisen, dafs dies die Kirche sei, sondern gebe die Synagoge des Satans, in der der Geist des Satans herrsche, als die Kirche aus, die doch der Geist Gottes regiere, so ist er sich der Übereinstimmung mit Hus sehr wohl bewufst; denn er fährt fort: *noli hic clamare Hussitam, clamor non solvit argumenta* [4]. Wenn er hier vorher in ähnlicher Weise wie Hus leugnet, dafs die römische Kirche, ja eine äufsere Kirche überhaupt, die Matth. 16, 18 gemeinte sei, weil die wahre Kirche ohne Sünde sein müsse, weil über sie die Pforten der Hölle keine Gewalt haben, während es zutage liege, dafs der Papst und die in sichtbarer Verwaltung ihm Unterworfenen sündigen und gesündigt haben [5], so hat er nicht nur dies Argument schon vor der Leipziger Disputation vorgetragen (vgl. S. 564, opp. var. arg. III, 307), sondern es besteht auch jetzt der Unterschied, dafs Luther die Gesamtheit der jeweilig Gläubigen als diese gegen Sünde und Hölle gesicherte Kirche denkt, während Hus die sich damit nicht deckende Gröfse der Zahl der Erwählten vor Augen hat [6]. Endlich mag

1) E. A. Comm. in ep. ad. Gal. III, p. 151. 152.
2) De Wette, Luther's Briefe I, S. 219.
3) Opp. var. arg. II, 79.
4) Ib. V, 300.
5) Ib. V, 294. 295.
6) a. a. O. I, 257, 1: videtur . . ecclesia accipi pro omnibus . . qui post resurrectionem eius erant superaedificandi in ipso per fidem et per gratiam consummantem.

die Bekanntschaft mit Hus mit dazu beigetragen haben, daß er im Jahre 1520 die augustinische Staatsidee in der Wendung vertreten hat, daſs die weltliche Obrigkeit als Glied des christlichen Körpers vor Gott Pflicht und Recht habe, die Reform der Kirche selbständig und auch wider den Willen der Hierarchie anzustreben.

So läſst sich denn behaupten, daſs Luther seinen eigentümlichen Kirchenbegriff nicht einer Anregung von Hus verdankt, sondern ihn von seiner Heilslehre aus hinsichtlich seiner religiösen Grundgedanken völlig selbständig entwickelt hat, und daſs auch die später eingetretene Bekanntschaft mit Hus ihm keinerlei wesentliche Förderung hat gewähren können. Insbesondere muſs noch darauf hingewiesen werden, daſs er den Schluſsstein seines Kirchenbegriffes, die Erkenntnis, daſs unter den Christen vermöge des allgemeinen Priestertums kein Unterschied ihres geistlichen Charakters obwaltet, daſs die regelmäſsige Verkündigung des Worts und die Verwaltung der Sakramente nur die Ausübung eines an sich allen zustehenden, nur um der Ordnung willen von der Gemeinde auf taugliche Einzelne übertragenen Amtes ist, völlig selbständig gewonnen hat. Von den Prämissen seiner Heilslehre aus hatte Hus keinen Weg zum Bruch mit dem katholischen Priesterbegriff und damit zu der Erkenntnis gefunden, die erst die rechtlichen und religiösen Merkmale der Kirche in das Verhältnis setzt, durch welches der katholische Kirchenbegriff definitiv ausgeschlossen ist.

IV.

Die frühesten Äuſserungen, aus denen sich Zwingli's Anschauung von der Kirche entnehmen läſst, finden sich in dem Archeteles von 1522; dieselben stimmen überein mit den Ausführungen über das Wesen der Kirche, die in einer Reihe von Bekundungen der Jahre 1523 bis 1525 vor-

egen [1]. Damit ist die Möglichkeit in viel stärkerem Maſse ls bei Luther begründet, daſs Hus auf seinen Kirchenbegriff Einfluſs geübt; denn er hat damals Hus' Traktat über die Kirche längst gekannt, schickt er ihn doch schon am 6. Juli 1520 an Myconius mit der Bitte um Rücksendung [2]. Allerdings hat er auch die Schriften gekannt, in welchen Luther's neuer Kirchenbegriff zum Durchbruch gekommen war. Usteri hat kürzlich den Nachweis geliefert, daſs er Luther's Resolutionen über die Ablaſsthesen, die Schriften gegen Prierias, die Sermone „*de poenitentia*", „*de indulgentiis*", „*de virtute excommunicationis*", die auf die Leipziger Disputation bezüglichen Schriften, insbesondere die Ausführungen über die 13. These in Besitz gehabt [3].

Zwingli unterscheidet nun bekanntlich in seinen letzten Schriften von 1530 und 1531 sichtbare und unsichtbare Kirche, definiert die letztere als Gemeinschaft der Erwählten, und stellt beide so nebeneinander, daſs es nicht unberechtigt ist, zu sagen, Kirche sei ihm nur der gemeinsame Ausdruck für zwei begrifflich ganz verschiedene Gröſsen, für eine religiöse und für eine politische Gemeinschaft. Für Krauſs und Seeberg ist es eine selbstverständliche Voraussetzung, daſs Zwingli dort unter dem direkten Einfluſs von Huſs steht. Krauſs schreitet sogar zu der Behauptung fort, es sei nicht möglich, Zwingli's Lehre darzustellen, ohne daſs man diese Anschauung, als die ursprüngliche, von der die Reformation ausgegangen sei, in den Vordergrund stelle, und führt demgemäſs auch die Lehre der oben bezeichneten

1) 67 Schluſsreden für die I. Züricher Disputation (29. Januar 1523); „Uslegung" derselben u. Akten der Disputation, vgl. Zwingli's Werke herausgegeben von Schuler und Schultheſs I, S. 114—424; „*de canone missae epichiresis*" vom August 1523 (Opp. lat. III, p. 83sq.); Akten der II. Züricher Disputation vom 26.—28. Oktober 1523 (W. W. I, 459 ff.); „der Hirt" vom Frühjahr 1524 (W. W. I, 631); „*Antibolon adversus Hieronymum Emserum canonis missae adsertorem*" vom August 1524 (Opp. lat. III, p. 121 sq.); Antwurt an Valentin Compar von 1525 (W. W. II, 1 ff.).

2) Opp. VII, p. 139.

3) Theol. Studien und Kritiken 1886, Heft 1, S.

Schriften der ersten Jahre, nach denen Kirche das eine Mal die Zahl aller Christgläubigen und das andere Mal die einzelne Kilchhöre bedeutet, auf Abhängigkeit von Hus zurück [1]. Seeberg dagegen findet die Abhängigkeit von Hus nicht wie Kraufs „in die Augen fallend", weil der Prädestinationsgedanke noch nicht in mafsgebender Weise auf den Kirchenbegriff übertragen sei, sondern meint, Zwingli habe hier in allem Wesentlichen dieselbe Vorstellungsweise wie J. v. Wesel und J. Wessel, ist aber im übrigen damit einverstanden, dafs Zwingli schon hier für begrifflich ganz verschiedene Dinge denselben Ausdruck Kirche gebraucht hat, und urgiert die spezifische Verschiedenheit der Anschauung Zwingli's von der Luther's. Ich hoffe darthun zu können, dafs beide Gelehrte in ihrer Auffassung sich geirrt haben, dafs Zwingli vielmehr in den oben genannten Schriften in der weitgehendsten Weise von Luther abhängig ist.

Für die irrtümliche Auffassung beider Gelehrten dürfte zunächst der Grund darin zu suchen sein, dafs sie unterlassen haben, sich die Frage zu stellen, aus welchem praktischen Bedürfnis Zwingli's Äufserungen über die Kirche entspringen. Derselbe sieht sich nun zu solchen durchweg veranlafst durch den Anspruch der Römischen, dafs Papst und Bischöfe oder Konzil die Kirche Christi seien, der alle Hoheitsprädikate gebühren (Leib und Braut Christi, die eine allgemeine heilige Kirche, ohne Flecken und Runzel, die er mit seinem Blut erworben, die nicht irren kann), dafs demgemäfs die Reformationsbestrebungen eine Empörung wider die göttliche Ordnung und eine Sünde wider die Kirche seien. Von dieser Voraussetzung aus hatte der Bischof von Kostnitz die Anklagen erhoben, auf die Zwingli im Archeteles [2] antwortet, hatte Martin von Tübingen auf der ersten Züricher Disputation erklärt, dafs die auf den Konzilien versammelte Kirche nicht irren könne [3], war Zwingli von Sebastian Hofmeister auf der zweiten Züricher

1) a. a. O. S. 21.
2) Opp. I, p. 53. 70 etc.
3) W. W. I, S. 139.

sputation gebeten, darzulegen, was die Kirche sei, da die gner behaupteten, die römische Kirche müsse es alles n, eine Versammlung wie die ihrige hier sei gänzlich befugt [1]. Es dürfte sich schon aus dieser praktischen zweckung abnehmen lassen, dafs es nicht genügen konnte, an Zwingli mit der Aufstellung eines ganz unfafsbaren alen Kirchenbegriffes die Ansprüche der Römischen ab-es; das positive Bedürfnis, das eigene reformatorische ndeln als kirchlich legitimiert darzuthun, war damit noch cht erfüllt.

Zwingli stellt allerdings zunächst die verschiedenen Be-deutungen des Wortes Kirche einfach neben einander. Aber diese empirische Aufzählung hat keine andere Bedeutung als die, festzustellen, in welchem mehrfachen Sinne das Wort Kirche in der Schrift gebraucht werde, um dadurch den römischen Prätensionen von vornherein den Grund zu entziehen [2], da die Schrift nichts davon wisse, dafs die Bischöfe die Kirche seien. Darum präjudiziert diese vorläufige Neben-einanderstellung dem gar nicht, dafs für Zwingli die be-treffenden Gröfsen innerlich notwendig auf einander bezogen sind.

Kirche, so sagt nun Zwingli, als Übersetzung von *Kahal* oder ἐκκλησία, ist nicht ein Haus, sondern eine Versamm-lung, eine Gemeinde oder ein Volk. Die Schrift redet aber von ihr in zwei Bedeutungen. Einmal hat sie dabei die Zahl aller Christgläubigen oder aller frommen Christen im Auge. Sie ist es, von der Matth. 16, 16 ff. redet, die Gemeinde der auf Christus den Fels Gebauten, die Menge derer, welche bekennt, so wie Paulus bekannt hat [3]. Und zwar ist es der Glaube im spezifisch evangelischen Sinn, den Zwingli dabei im Auge hat, als persönliches Vertrauen zu der in Christus geoffenbarten, Sünde vergebenden Gnade [4]. Schon

1) W. W. I, S. 468.
2) W. W. I, S. 197.
3) W. W. I, 197. 198. 469.
4) W. W. I, 469. 656: die kilch wird einest ... für alle die ge-nommen, die all ihr zuversicht und sicherung des heils uf Christus gebuwet haben. Opp. lat. III, 126. 67 articuli I—VIII.

dies begründet einen wesentlichen Unterschied von J. v. Wesel und J. Wessel, bei denen die *fides* als *charitate formata* über die Zugehörigkeit zur Kirche entscheidet. Dagegen hat Seeberg darin Recht, dafs der Prädestinationsgedanke in den diesen Zeitraum erfüllenden Auseinandersetzungen mit den Römischen noch keinen bestimmenden Einflufs auf Zwingli's Kirchenbegriff ausübt, obwohl er auch jetzt schon einmal die Kirche als „die gemeinsame aller userwählten glöubigen" definiert[1]. So gewifs er so gut wie Luther die Prädestinationslehre von Anfang an geteilt hat, so ist doch für seine reformatorische Thätigkeit und Anschauung nicht sie, sondern das Evangelium von der Vergebung in Christus mafsgebend. In diesem evangelischen Glaubensbegriffe ist es ferner begründet, dafs jeder, der zur Kirche gehört, um seine Gliedschaft an der Kirche oder an Christo weifs, dafs die Kirche insofern Leib Christi ist, als Glieder desselben alle sind, die durch den Glauben in ihm, dem Haupte leben (Art. 8)[2]. Die Kirche in diesem Sinne ist ferner identisch mit der Gemeinde der Heiligen, von der das Symbol redet. Die hier gemeinte Heiligkeit ist eine gegenwärtige Beschaffenheit der Christen, die mit dem Glauben gegebene Gerechtigkeit, welche Christus durch sein Blut erworben. Der betreffende Passus des Symbols darf nicht auf die Vollendeten im Himmel bezogen werden. Rufin's Schweigen über denselben beweist, dafs er erst später hinzugesetzt ist, um anzudeuten, was unter *ecclesia catholica* zu verstehen sei[3].

Aus dem wesentlichen Merkmal der Kirche, welche Gegenstand des Glaubens ist, ergiebt sich ihr Umfang, den das Symbol mit dem Prädikat der Allgemeinheit bezeichnet.

---

1) W. W. I, 198.

2) W. W. I, 204 hat er all sein zuversicht, hoffnung und trost zu Gott durch Christum Jesum, so ist er in der kilchen.

3) art. VIII ecclesia seu communio sanctorum W. W. I, 200. Opp. lat. III, 127: Una formosa columba, ab omni labe libera . . sunt quotquot se Christi sanguine redemptos ac ei velut speciosam sponsam copulatos inconcusse credunt. Qui in Christo nituntur, sine ruga sunt et macula, eo quod Christus sine his ipsis est, qui noster est.

Derselbe erstreckt sich durch alle Zeiten und Räume. „Also sind alle glöubigen, die je warend und iemer mee werdend, nur ein kilch, die ein gemahel Jesu Christi ist; denne er hat sich fur sy hingegeben“[1]. Zum anderen lautet auf die Frage, wo diese Kirche sei, die Antwort: „durch das ganze Erdreich hin“[2].

Liegt es im Wesen der Kirche, Versammlung zu sein, so ist ferner zu fragen, wo sie zusammenkommt und also für uns eine empirische Gröfse wird. Wegen ihrer Erstreckung durch alle Zeiten und Räume kann sie hier auf Erden nie zusammenkommen. Als die eine und allgemeine wird sie sichtbar versammelt erst am Tage des Gerichts. Bis dahin ist sie für uns ein Gegenstand des Glaubens, der nur vor den Augen des Geistes als Wirklichkeit dasteht. Nur im Geist Gottes und im Glauben ist sie jetzt bei einander. Kurz, sie ist als Ganzes, wie hinsichtlich der Einzelnen, die zu ihr gehören, uns jetzt nicht sichtbar. Gott allein, der das zeitlich und räumlich Getrennte gegenwärtig schaut und die Herzen prüft, kennt sie in ihrer Einheit und Allgemeinheit so wie nach der Zahl ihrer einzelnen Glieder[3].

---

1) W. W. I, 469. Seeberg hat diese Stelle übersehen, wenn er meint, dafs Zwingli auf die Erstreckung der Kirche durch alle Zeiten erst später im direkten Zusammenhang mit dem Prädestinationsgedanken reflektiert habe. Auch sonst rechnet Zwingli schon in dieser Zeit die alttestamentliche Gemeinde mit zur Kirche (Opp. lat. III, 126).

2) W. W. I, 197; Opp. lat. I, 469; III, 91 also dafs, welcher in India ist und gloubt, dafs uns Gott sinen sun J. Christum zu einem Heiland geben hat, der ist ein glied der ganzen glöubigen gemeind glych als wol als der zu Zurich wont und den glouben hat.

3) W. W. I, 198. Ist sy ein Versammlung, wo kummt sy zemmen? Antwurt: Hie kummt sy durch den geist gottes zemmen in einer hoffnung, und dort bei dem einigen Gott. Wer kennt sy? Gott. — I, 200 in derselben sind alle frommen Christen, die erst by Gott wesentlich versammelt werden nach disem zyt; aber diwyl sy hie ist, so lebt sy allein in der Hoffnung und kummt sichtbarlich nümmer zemmen, aber in dem liecht des göttlichen geists und gloubens ist sy hie ouch alle weg bey einandren, das ist aber nit sichtbar. — I, 468. Zum ersten wirt die christenlich kilch genommen für die

Durch diese Universalität und Geistlichkeit der Kirche sind die römischen Prätensionen ausgeschlossen. Es ist selbstverständlich, dafs eine so partikulare Gröfse, wie die Versammlung der Bischöfe, oder der Papst, oder die römische Kirche nicht die Kirche sein kann. Von einer *eccl. repraesentativa* weifs die Schrift nichts. An Orte und Personen kann die allgemeine Kirche nicht gebunden sein[1].

Es kann nun keinem Zweifel unterliegen, dafs die bisherigen Aussagen Zwingli's über die Kirche nicht nur mit denen Luther's übereinstimmen, sondern direkt von diesen entlehnt sind. Insbesondere hat die Schrift „Vom Papst-

---

ganze menge der glöubigen, welche allein gott bekannt ist, der alle ding gegenwärtiglich ansieht. Dann wir alle, die glöubig sind, werdend die kilch nit sehen, bis dafs sie an dem jüngsten tag vor dem richter Christo zemmen kommen wird. — Opp. lat. III, 91. Cum enim dicimus universam credentium concionem ubivis gentium sparsam hac via salvam fieri, si uno Christo fidat, negant, se hanc concionem capere; quum nos eam dicimus soli deo cognitam et exploratam, nobis autem intellectu tantam conceptam, iterum se intelligere negant; quasi vero capere nequeant, si quis dicat, non omnes esse Romanos qui intra promoeria Romani imperii degant, sed eos modo qui animi virtute ac fide Romani sint, sive apud Indos degant, sive apud penitus toto divisos orbe Britannos. . . . . eos nempe hanc esse ecclesiam, qui illibata fide Christo haereant, cuius conspectui, ubiubi sunt, patent, quamvis nostram lateant; quod ea concio, dum hic peregrinamur, numquam coëat, oculis tamen fidelis mentis cernitur.

1) W. W. I, 198. Sind aber nit die bischof, die gemeinlich concilia haltend, ouch dieselb kilch? Antwurt: sy sind allein glider der kilchen, wie ein jeder ander christ, so fer sy christum für ir haupt habend. Sprichst du: sy sind aber ecclesia repräsentativa. Antwurt: davon weifs die heilig gschrift nüts. Opp. lat. III, 127. Una igitur ista famosa columba . . . . non aliquot Pontifices sunt, etiam sancti pii immaculati. Sed quotquot . . . . credunt. Non enim se in tam angustum contrahi patitur, ut intra pauca et sibi solis hunc honorem arrogantia membra contineatur; sed per universum orbem sese extendens ubique membra sumit, et quanto vastior ac amplior, tanto et speciosior est. — III, 130. Diximus hanc christi sponsam ecclesiam per universum orbem ubicunque fideles sunt dispersam, ne tam misere, instar alligatae Hierosolymis asinae, Christi oves aut Romae aut Alexandris Juliis Leonibus Hadrianis perpetuo astringerentur.

tum zu Rom“ ganz unverkennbar ihm als Vorlage gedient. Auch sie will nach der Schrift die Bedeutungen des Wortes Kirche angeben. Auch sie bestimmt die Kirche erstlich als Versammlung aller Christgläubigen auf Erden und identifiziert sie mit der Gemeinschaft der Heiligen, die das Symbol bekennt, hebt hervor, dafs sie eine Versammlung im Geist ist, wenn auch die Einzelnen leiblich von einander durch tausend Meilen getrennt sind [1], erklärt, dafs sie nach dem Leib nicht mag an einem Ort versammelt werden [2], und dafs Christi Reich durch die ganze Welt allzeit gewesen [3], betont, dafs sie nicht an Rom, noch an Statt, Zeit, Person gebunden ist, sondern existiert, so weit die Welt ist, giebt endlich als die Gründe der Unsichtbarkeit der Kirche an, dafs die Versammlung nur im Glauben, nicht leiblich stattfinden kann und dafs niemand siehet, wer heilig oder gläubig sei [4]. Das Beispiel der Christen aus

1) W. W. XXVII, 96.

2) a. a. O. 102.

3) a. a. O. 121.

4) a. a. O. 97. 107. 108. Schon diese Stelle Luther's zeigt, dafs Luther, wenn er die Kirche unsichtbar nennt, auch die Unmöglichkeit im Auge hat, ihre einzelnen Glieder empirisch aufzuweisen, was Seeberg (a. a. O. S. 91) leugnet. Aber auch die Stelle, auf welche Seeberg sich ausdrücklich beruft, die Stelle aus der Schrift gegen Ambr. Catharinus, in welcher Luther den Terminus *ecclesia invisibilis* zum erstenmal braucht, nachdem er die Sache schon 1519 mehrfach ausgesprochen, beweist, dafs es Luther bei diesem Prädikat ohne Zweifel auch „auf einzelne Personen angekommen ist, von denen man keine sichere Kunde hat“. Es handelt sich dort darum, in Gemäfsheit des Prädikates der Kirche, dafs die Pforten der Hölle sie nicht überwinden können, dieselbe aufzuweisen. Der Papst und die in sichtbarer Verwaltung ihm Unterworfenen können es nicht sein, da sie oft sündigen und gesündigt haben, ja keine *externa ecclesia* überhaupt, da bei ihr immer unsicher sein mufs, ob sie nicht in Sünden und unter der Gewalt der Hölle sei, sondern es kann nur Christus und mit ihm seine im Geist heilige Gemeinde sein. Wie nun dieser sündlose Fels unsichtbar und geistlich *sola fide perceptibilis* ist, so mufs auch seine sündlose Gemeinde unsichtbar und geistlich, nur durch den Glauben konstatierbar sein. Es handelt sich hier ohne alle Fragen um die einzelnen Glieder der Kirche.

Indien und die genauere Bestimmung des Sinns der Heiligkeit der Gläubigen und die Bemerkung über das Fehlen des Artikels *communio sanctorum* im Symbol bei Rufin und den Grund der späteren Hinzufügung stammen aus der Resolution über die 13. These gegen Eck. Auch darin ist Zwingli in der „Auslegung“ lediglich Luther's Vorgang in der erstgenannten Schrift gefolgt, dafs die konstitutive Beziehung der Gemeinde der Gläubigen auf das Wort nicht sofort hervorgehoben, sondern erst nachträglich ausgesprochen wird, nachdem er das Verhältnis der geistlichen und leiblichen Christenheit erörtert ist.

Aber das wird nun eben Zwingli von Seeberg schuld gegeben, dafs er diese konstitutive Beziehung überhaupt ver-erkannt und die Kirche nicht als Produkt des Wortes Gottes begriffen habe. Diese Behauptung ist schon äufserst befremdlich angesichts der Thatsachen, dafs die These über das Wesen der Kirche (67 Art., Nr. VIII), deren Auslegung oben reproduziert ist, in einem Zusammenhang steht, in welchem von Anfang bis zu Ende (1—16) das Evangelium von der Offenbarung des Gnadenwillens Gottes und von der Versöhnung in Christo den Grundgedanken bildet. Mit der Unabhängigkeit des Evangeliums von der Bewährung der Kirche, mit seinem Inhalt und seiner ausschliefslichen Heilsbedeutung beginnen die Artikel. Danach ist es zu bemessen, wenn die an Christus Gläubigen als sein Leib und seine Kirche bezeichnet werden. Eine solche konstitutive Beziehung zum Evangelium wird vorausgesetzt, wenn das Hören auf das Haupt allein und die Übereinstimmung mit Christus als charakteristisches Merkmal der Glieder der Kirche erscheint. Endlich wird es Art. 13 und 14 direkt ausgesprochen, dafs das Hören des Wortes das Mittel der Erkenntnis des göttlichen Willens und die Bedingung der Wiedergeburt durch den Geist ist, und dafs darum die Verkündigung des Evangeliums das oberste Anliegen der Christen, d. h. der Glieder der Kirche ist [1]. Den prägnan-

1) Niemeyer, Collectio, p. 4. 5. Art. 13: Verba dei quum auscultant homines, pure et synceriter voluntatem dei discunt. Deinde

testen, wörtlich mit Luther übereinstimmenden Ausdruck hat die konstitutive Beziehung der Kirche zum Worte Gottes in der ersten der der Berner Disputation 1528 zugrunde gelegten Thesen gefunden, die Zwingli mit der unbedingten Bitte um eventuelle Änderung nach seiner Ansicht übergeben waren. Dieselbe lautet: „die heilig christenlich kilch, deren einig houpt Christus ist, ist us dem wort gottes geboren, in demselben blybt sy und hört nit die stimme eines frömden" [1]. Aber auch in den von Seeberg benützten Schriften fehlt es an Ausführungen nicht, in denen das Wort als das die Kirche gründende bezeichnet und die Zusammengehörigkeit der evangelischen Auffassung vom Worte Gottes und von der Kirche hervorgehoben wird [2]. Das Wort ist also als Mittelbegriff zu denken, wenn es III, 337 von der Kirche heifst: *haec per spiritum gignitur, nutritur ac conservatur.* Aber nicht nur als Grund des Glaubens, sondern auch als die beständige Nahrung der bereits Gläubigen ist das Wort Gottes mit dem Begriff der Kirche verbunden. Darum sieht Zwingli in dem Gleichnis vom guten Hirten ein Bild der Kirche. Nur die sind Schafe Christi und Kirche Gottes, sind es aber auch wirklich, die auf die Stimme des Hirten hören und keine andere Weide sich gefallen lassen [3]. So wird denn auch von

---

per spiritum dei in deum trahuntur et veluti transformantur. — 14: Summo igitur studio hoc unum in primis curent omnes Christiani, ut Evangelium Christi unice et synceriter ubique praedicetur.

1) W. W. II, 67. 68 vgl. Lutheri opp var. arg. III, 309 quae verbo dei genita verbum dei audit et confitetur perseveranter in finem.

2) Opp. III, 130: fateor tibi ignoscendum esse, Emsere, dum verbi vim non sentis, quod etiam hanc de ecclesia sententiam non capis. Numquam enim scies quae sit ecclesia, quae labi non potest, nisi verbum agnoscas, quod ecclesiam constituit, dum eo fidere facit et eam ab errore defendit, dum aliud verbum audire non permittit; vgl. VI, 302; W. W. I, 198. 656.

3) Opp. III, p. 129. Adhuc tamen esse oportet speciosam ecclesiam, quae rugam non habet neque maculam, adversus quam etiam inferorum munitiones atque portae nihil possint, et secundum ista, quae labi et errare nesciat. Eam igitur Christi pulcherrima

Zwingli das Wort als Kennzeichen der wahren Kirche verwertet, wenn gleich hervorgehoben wird, dafs darum die Einzelnen, die dem Worte anhängen, nur Gott erkennbar seien, weil Heuchelei möglich sei [1]. Damit hat Zwingli ebenso wie Luther den kritischen Kanon gefunden, an dem sich bewährt, ob, was sich empirisch als Kirche giebt, Kirche ist oder nicht, den Kanon, an dem die Ansprüche der Römischen, die Kirche zu sein, zu Schanden werden, und durch den die reformatorischen Bestrebungen ihr kirchliches Recht bekommen. Das Wort ist somit auch für Zwingli das Mittel, durch welches die Kirche in die Erfahrung nicht nur des einzelnen Gläubigen, sondern in die gemeinsame Erfahrung hineinreicht. Die Einigkeit im Worte Gottes ist der einzige empirische Beweis für die Einigkeit im Geist, die das Kennzeichen der wahren kirchlichen Einheit ist. Lediglich in der Treue, mit der die Gläubigen auf das Wort Gottes sich stützen, ist die Irrtumslosigkeit der Kirche begründet. Dafs man einig werden müsse durch das Concilium, ist ein leeres Gerede, man mufs einig werden durch das Wort Gottes. An dem Widerspruch der Konzilien und weiterhin der ganzen Papstkirche mit dem Worte Gottes, das von keinem anderen Gegenstand des Vertrauens weifs, als Christus und Gott, bewährt es sich, dafs sie nicht Kirche Christi, sondern *ecclesia malignantium*, Diener des Antichrists sind,

---

ovium et pastoris parabola ostendit, ibidem docens, quod oves vocem pastoris audiant, si sit pastor, et quod eum sequantur, sed alium non sequantur. . . . Haec tandem sola est ecclesia labi errareque nescia, quae solam pastoris dei vocem audit: nam haec sola ex Deo est. Qui enim ex Deo est, verbum Dei audit. Et rursus, vos non auditis, quia ex Deo non estis. Ergo qui audiunt, dei oves sunt, dei ecclesia sunt. W. W. I, 656: si sulltind sunst wohl wüssen, dafs die kilch gottes oder die schaaf gottes oder das volk gottes, wie du es nennen willt, mit gheiner andern weid weder mit dem wort gottes gespyst werden mag. Cf. Lutheri opp. var. arg. III, 309 ecclesiam . . quae verbo Dei genita verbum Dei audit et confitetur perseveranter in finem, non aliquando non sapiens, quae dei sunt et retro abire jussa sicut Petrus.

1) Opp. III, 130: non istic esse ecclesiam ubi aliquot Pontifices congeminant, sed illic ubi verbo Dei haeretur.

weil sie statt auf Gott auf Menschen ihr Vertrauen setzen [1].

Die Voraussetzung, unter der das Wort Gottes als Fundament der Kirche alle Autorität der Träger der kirchlichen Rechtsordnung bedingt oder in Wegfall kommen läfst, ist, dafs es eine seinem Inhalt nach im Prinzip feststehende, jedem Christen zugängliche und durch sich selbst zweifellos gewisse Gröfse ist. Das alles ist nun für Zwingli ebenso wie für Luther das Wort Gottes, sofern es das Evangelium von der Vergebung in Christo in seinem Korrelatverhältnis zum Heilsglauben als persönlicher Gewifsheit der in Christus erschlossenen Gnade ist. Das Evangelium in diesem Sinne und in dieser Selbständigkeit ist für ihn der Rechtsgrund für seine reformatorischen Bestrebungen und der Schlüssel zu seinem Kirchenbegriff, wie er ihn den Römischen gegenüber entwickelt. Demgemäfs lautet die erste der 67 Schlufsreden: *Quicunque Evangelion nihil esse dicunt. nisi ecclesiae calculus et adprobatio accedat, errant et deum blasphemant.* Er hat mehrfach die entgegengesetzte prinzipielle Ansicht auf das bekannte Diktum Augustin's zurückgeführt, *ego evangelio non crederem, nisi ecclesia approbasset evangelium* oder *nisi crederem ecclesiae* oder „die kilch zwunge mich denn“ [2]. Obwohl er zugesteht, dafs

---

1) W. W. I, 140: die selbig kilch ... regirt nit nach dem Fleisch gewaltig uf erdrych, herrscht ouch nit us jrem eignen mutwillen, sondern haugt und blybt allein an dem wort und willen gottes; die kilch mag nit irren. — I, 201: Hie sprechend sy, nu mufs man ja einig werden durch die zusammengesandten väter. Antwurt: nein, man mufs einig werden durch das einig wort gottes . . ob der geist gottes by üch syg, erfindt sich zum ersten, so jr sin wort üweren wegfürer hand. 202 (vgl. Lutheri opp. V, 311. In his enim siguis (Taufe, Abendmahl, Evangelium) vult nos Christus concordare . . . Ubi vero Evangelium non esse videris (sicut in synagoga papistarum . . . videmus) ibi non dubites ecclesiam non esse . . . sed Babylonem ibi esse scias. Evangelium enim prae pane et baptismo unicum certissimum et nobilissimum ecclesiae symbolum est). — I, 70; Opp. III, 91. Superest ut concursantium episcoporum, ne dicam conspirantium ecclesia non sit alia quam cui propheta malignantium nomen dedit.

2) Opp. III, p. 53—55. W. W. II, S. 11. 13.

Augustin das Wort nicht im Sinne der Päpstler gemeint habe [1], bezeichnet er es doch unverblümt als eine höchst unvorsichtige Äufserung desselben [2]. Erstlich ist es eine offenbare Gottlosigkeit, zu behaupten, dafs das Göttliche erst von Menschen seine Autorität bekommen solle [3]. Kann dieses Argument sich auf die formelle Autorität der Schrift beziehen, auf die sich ja Zwingli oft genug beruft, so hat er doch einen ganz bestimmten Gedankengehalt im Auge, wenn er von dem Evangelium, als einer schlechterdings selbständigen, den Gläubigen von jeder äufseren Autorität befreienden Norm redet. Die Summe des Evangeliums, das die Kirche nicht erst zu bestätigen hat, ist nach Art. 2 der Schlufsreden, dafs Christus der Sohn Gottes uns den Willen Gottes geoffenbart und uns mit Gott versöhnt hat, oder es ist der gnädige Handel, den Gott mit dem armen menschlichen Geschlecht gehandelt hat durch seinen Sohn, oder Christus selbst ist ihm das Evangelium, Bote und Botschaft zugleich, das „pfand und sicherheit der barmherzigkeit Gottes" [4]. Wer nun dies Evangelium versteht, d. h. an dasselbe glaubt, nämlich sich auf die in Christus aufgethane Gnade zweifellos verläfst, der weifs, wie lächerlich nichtig der Anspruch von Menschen ist, das Evangelium und den Glauben bewähren zu wollen [5]. Denn wie kommt dieser Glaube zustande? Dafs des Menschen Wort nicht gläubig macht, beweist schon der Umstand, dafs viele das Evangelium hören und doch nicht gläubig werden. Der Glaube kommt nicht aus menschlicher Vernunft, Kunst oder Erkenntnis noch daher, dafs der Mensch den Glauben erwählt, weil er eine so grofse Menge von Menschen dem Evangelium anhangen sieht (das ist Augustin's Meinung), oder weil Papst und Bischof das Evangelium approbieren, sondern allein von

---

1) W. W. II, S. 13.
2) Opp. III, p. 53.
3) Opp. III, p. 54.
4) W. W. II, S. 9. 10.
5) a. a. O. S. 12.

dem erleuchtenden und ziehenden Geist Gottes oder dem innerlichen Zuge des Vaters zum Sohne, dem unmittelbar sich aufschliefsenden Zutrauen zu der in Christus dargebotenen Gnade Gottes. Wer aber so das Evangelium verstanden und und seinen Trost erfahren hat, der hat auch eine Selbstgewifsheit, die nicht nur keiner Bestätigung durch Menschenautorität bedarf, sondern diese verlacht und zurückweist [1]. —

Das sind Ausführungen, die es aufser Frage stellen, dafs die Lehre Zwingli's von dem Verhältnis der Wirkung von Wort und Geist, oder äuferem und innerem Wort, nicht, wie es gewöhnlich dargestellt wird, einen schwarm geistigen Anflug trägt oder an einer metaphysischen Anschauung vom Verhältnis der unendlichen Ursache zu den endlichen Ursachen orientiert ist, sondern der evangelischen Glaubenserfahrung entstammt, die das eigene Verständnis des Evangeliums von dem geschichtlich geoffenbarten Heile als ein Werk Gottes kennt. Denn das zeigt ja der Zusammenhang deutlich, dafs es sich hier nicht um beliebige unmittelbare Geisteswirkungen, sondern um die innere Beglaubigung des geschichtlichen Evangeliums handelt. Und wenigstens zwischen Zwingli und Luther begründet es keine Differenz, wenn ersterer regelmäfsig die Wirkung des äufseren Wortes und die auf das Verständnis desselben bezogene innerliche Erleuchtung unterscheidet, letzterer beides bald identifiziert bald unterscheidet. Und für die reproduzierte

1) W. W. II, S. 11. 12; I, S. 175ff. Opp. III, p. 54. Fingite θεοδίδακτον aliquem ... in corde divinitus illustrari consolationemque accipere, quod Evangelium esse negare nemo potest: numquid haesitabit Evangelium esse donec patres adprobarint? Sic tandem Evangelium esse discite, ubi gratia sua deus hominem gratuito dignatur illustrare, ad se trahere, apud se consolari ac quietum reddere liberatum ab omni labe peccati: quod dum miser sentit, mirum quantum gestiat ac exultet ab inaudito inspiratoque nuncio. — III, p. 130: Hanc rem solae piae mentes norunt. Neque enim ab hominum disceptatione pendet, sed in animis hominum tenacissime sedet. Experientia est: nam pii omnes eam experti sunt; vgl. W. W. I, S. 232: Ob man glychwol den predgenden haben mufs, so macht er doch das herz nit glöubig, der geist und wort gottes thund das.

Gedankenreihe ist nun wieder bei Luther die wörtliche Vorlage zu finden. In dem Bericht an Spalatin über die Leipziger Disputation setzt auch er sich mit der Instanz des augustinischen Diktums auseinander, und weist die Deutung desselben auf eine Approbation der offiziellen Kirche zurück, weil es eine Gottlosigkeit, wie die des Lucifer wäre, wenn Papst u. s. w. sich über das Evangelium d. h. über Gott setzen wollten, und begründet, daſs es von Augustin's eigenem Glauben nicht gemeint sein könne, mit dem Hinweis darauf, daſs der Glaube allein durch den Geist Gottes im Herzen entspringt und eine Gewiſsheit besitzt, die der ganzen Welt gegenüber selbständig ist [1].

Durch die aufgewiesene Beziehung des inneren Wortes Gottes auf das gläubige Verständnis des geschichtlichen Heiles in Christo werden auch die Ausführungen Zwingli's völlig unverfänglich, in welchen er von einem Urteilen über das äuſsere Wort durch das im Herzen der Gläubigen sich bezeugende innere Wort spricht. Es geschieht dies, indem er Emser gegenüber die Irrtumslosigkeit der Kirche d. h. der Gemeinde der Gläubigen begründet und die Art, wie diese über das gepredigte Amt zu urteilen imstande sind, klar legt [2]. Er denkt da, da er an das Evangelium Gläubige vor Augen hat, nicht von weitem an unmittelbare Offenbarungen beliebigen Inhalts, sondern das *verbum fidei, quod in mentibus fidelium sedet* und von niemand beurteilt wird, selbst aber alles äuſsere Wort beurteilt, ist eben die innerliche Selbstgewiſsheit, welche dem gläubigen Verständnis Christi, des Gnadenpfandes eignet [3]. Darum setzt er anderswo für das subjektive Verständnis, dem das historische

1) Lutheri opp. var. arg. III, p. 287. An non crederes, etiamsi totus orbis insaniat contra evangelium? — Ibid. . . de sua propria fide, quae non ullorum auctoritate, sed spiritu solo Dei oritur in corde. — Ibid. alioquin falsissime diceret, cum solus spiritus sanctus faciat credere quemque.

2) Antibolon Opp. III, 129—132.

3) Dieser Zusammenhang verbietet es gänzlich, selbst eine Wendung wie die III, 132 *tametsi fides non sit ex externo verbo* über den bisher erörterten Sinn hinaus zu verallgemeinern.

Objekt immanent ist, die objektive Gröfse ein und bezeichnet Christum als den Goldstein, an den man aller Menschen Ansehen, Ratschlag, Urteil zu streichen hat; „färbt es nun Christum, so ist es us dem Geist Gottes“ [1].

Aber nicht nur in Hinsicht der Auffassung des Inhalts und der Wirksamkeit des Evangeliums und der Bedeutung desselben für den Kirchenbegriff herrscht in dieser Periode zwischen Luther und Zwingli volle Übereinstimmung. Zwingli weifs sich auch mit Luther jetzt noch in der Schätzung der Sakramente, wenigstens der Taufe und des Abendmahls einig. In Art. 18 der Schlufsreden hatte er die Messe als *sacrificii in cruce semel oblati commemorationem et quasi sigillum* gewürdigt. Und er erklärt dann in der „uslegung“, dafs die verschiedenen Bezeichnungen, welche Luther und er vom Abendmahl gebraucht haben, wenn jener es ein Testament, er ein Wiedergedächtnis nennt, keinen Gegensatz bedeuten. Luther habe das Sakrament nach seiner Natur und Eigenschaft genannt, er nach dem Brauch und Verhandlung; Christus und Paulus hätten beide Bezeichnungen gebraucht, und er wolle gern mit der seinigen weichen [2]. Und so führt er denn ganz in der Weise, wie Luther es 1519 und 1520 gethan, den Gedanken aus, dafs die Sakramente *sigilla* seien, d. h. den bereits vorhandenen Glauben an den Heilswert des Todes Christi versichernde und darum heilsame Zeichen, und zwar so, dafs er dies auch auf die Taufe bezieht [3].

---

1) W. W. I, 178.

2) W. W. I, 249. 253.

3) W. W. I, 252. Noch hat Christus, damit das wesentliche testament begryflicher wäre, den einfaltigen sines lychnams ein spysliche gestalt gegeben, nämlich das brot, und sines blutes das trinkgeschirr oder trank, dafs sy in dem glouben mit einem sichtbaren handel versichert wurdind; glychwie in dem touf das tunken nit abwäscht die sünd, der getoufte gloube denn dem heil des evangelii, d. i. der gnädigen erlösung Christi; vgl. I, 239: so fer jr aber sacramentum nennen welltind ein sicher zeichen oder sigel, so mag ich wol lyden, dafs jr den leichnam und blut Christi ein sacrament nennind.

So steht es also bei Zwingli mit der Unsichtbarkeit der Kirche nicht anders als bei Luther. Die begriffliche Zusammengehörigkeit von Glaube und Wort Gottes bewirkt, dafs dieselbe für den Glauben eine wahrnehmbare Gröfse wird. Das wird vollends deutlich, wenn wir uns zu der zweiten Bedeutung wenden, welche nach Zwingli das Wort Kirche in der Schrift hat. Damit wird zweitens die *ecclesia specialis, peculiaris, particularis,* die Kilchhöre d. h. die Einzelgemeinde bezeichnet [1]. Dafs diese die eigentlich berechtigten Subjekte kirchlichen Handelns sind, jede in ihrem Kreise, weist er besonders aus Matth. 18, 17 nach. Die Einzelgemeinde sei es, die von Christo die Vollmacht erhalten habe, den Bann zu üben, da man mit der Klage über den Sünder doch nicht zur allgemeinen Kirche laufen könne [2].

Dieser Sprachgebrauch der Schrift ist eine neue Waffe gegen die römischen Prätensionen. Keine Einzelgemeinde kann die Herrschaft über die ganze Kirche beanspruchen, die römische so wenig wie die zu Appenzell [3]. Die Päpste, Kardinäle, Bischöfe zusammen aber sind weder die allgemeine Kirche noch eine Kilchhöre. „Also folgt, dafs sy us der gschrift nieman bewähren mögend, dafs sy ein kilch syend, daran wir gloubend“. Von einer *ecclesia repraesentativa* aber weifs die Schrift nichts [4].

Die Hauptsache aber ist, dafs Zwingli die empirischen Gröfsen der einzelnen Kilchhören keineswegs unvermittelt neben die eine allgemeine Kirche stellt, welche Gegenstand

---

1) W. W. I, 199. Das sind je so grofse menginen oder gemeinden, so vil wol und kommlich mögend zemmen kummen, by einandren das gottswort hören und lernen. Opp. III, 92: ecclesia quae aut universalis est aut particularis: quarum illa hic numquam convenit, conveniet in mundi consummatione neque errare potest, quia uni verbo Dei haeret; ista, quae usus exigit, secundum regulam divini verbi discernit, abjicit impudentem, revocat poenitentem, simul verbo Dei pascitur, simul corpore et sanguine Christi alitur.

2) W. W. I, 199. 469; II, 13. Opp. I, 131. Harum est et de pastore judicare et de doctrina.

3) W. W. I, 656. Denn sy nur ein besunder kilch ist, ob sy den glouben Christi hat.

4) I, 469.

des Glaubens ist [1], sondern vielmehr eine innere Beziehung zwischen beiden statuiert. In einer Reihe von Stellen, welche Kraufs und Seeberg einfach übergangen haben, bezeichnet er die Einzelgemeinden als die Teile oder Glieder der allgemeinen, nach dem Bestand ihrer einzelnen Glieder und nach ihrem Gesamtumfang nicht sichtbaren Kirche, oder faſst umgekehrt diese als die Summe der Einzelgemeinden auf. Die Kilchhören sind die Organe, durch welche die eine allgemeine Kirche, welche hienieden nicht zusammenkommen kann, die ihr zukommenden Funktionen ausübt. Der Idealbegriff der allgemeinen Kirche dient also für Zwingli keineswegs zur Entwertung der historischen Gemeinschaft, sondern ist eins der Mittel, durch welche die kirchlichen Rechte von der Hierarchie auf die Einzelgemeinden übertragen werden [2].

Nun ist es natürlich nicht Zwingli's Meinung, daſs die empirischen Glieder der einzelnen Kilchhören sämtlich Glieder der wahren Kirche sind, und ebenso wenig will er die arbiträre Autorität von den Bischöfen auf die Einzelgemeinden übertragen. Es müssen also die Bedingungen und Mittelglieder aufgezeigt

---

1) Daſs er gelegentlich auch die Kilchhören als Gegenstand des Glaubens bezeichnet (I, 469), hat keine Bedeutung; denn das heiſst nicht mehr, als daſs die Schrift den Terminus Kirche auch auf sie bezieht, während sie von der Versammlung der Bischöfe schweigt.

2) W. W. I, 199. Hie ist gewüſs, daſs kilchen genommen werdend für die pfarren oder kilchhören; denn sust ist nit mee denn ein kilch oder allgemeine versammlung, dero der nam vorteils und eigenlich ziemet, die ein gemahel Christi ist; und diese nachgenämten sind nur glieder der allgemeinen kilchen, die aber all mit einandren ein kilch sind. Opp. I, 131: Sic passim in literis sacris de peculiaribus ecclesiis sermo sit. Sed omnes istae ecclesiae una ecclesia, Christi sponsa sunt, quam Graeci catholicam, nos universalem appellamus. Quae non est omnium episcoporum collectio, sed sanctorum h. e. fidelium omnium communio. p. 134: Judicium ergo hoc peculiaribus ecclesiis non ita tribuitur, ut solis tribuatur: est enim ecclesiae, Christi sponsae. Quoniam vera illa hic numquam coit, judicat per partes et membra sua. III, 338: Neque ecclesia ob hanc partitionem magis discernitur, quam corpus, si membra singula numeres; vgl. III, 92.

werden, aus denen die Berechtigung folgt, die Einzelgemeinden als Teile der wahren Kirche zu betrachten.

Die Einzelgemeinden erweisen sich nun als Teile der wahren Kirche, oder als gläubige zunächst dadurch, dafs sie das Wort Gottes zur Richtschnur ihres kirchlichen Handelns machen. I, 656 wird die päpstliche Kirche als eine „besundre kilch" bezeichnet, „ob sy den glouben hat". Das ist aber erkennbar an ihrem Verhältnis zum Wort Gottes. Macht sie dies zum Mafsstab ihres kirchlichen Thuns, so hat sie das Recht zu der Zuversicht, als eine Kirche, die nicht irren kann, aufzutreten [1]. Zwingli übt aber ähnlich wie Luther anfangs noch eine solche idealistische Beurteilung der Gemeinden, dafs er der guten Zuversicht lebt, die in ihnen vorhandenen Gläubigen und der in ihnen wirksame Geist werde mit Gottes Hilfe bewirken, dafs alle Handlungen der Gemeinde dem Evangelium gemäfs geraten, entgegenstehende Bestrebungen leicht erkannt und unterdrückt werden, so dafs also von dem Wegfall der arbiträren römischen Autorität nichts weniger als eine Verwirrung der Kirche zu befürchten stehe [2].

---

1) W. W. I, 470: „Die kilch, die in gott gründet ist und in sinem wort, mag nit irren . . . . Hierus folgt auch, dafs diese unsre Zemmenhufung, die nit (als etlich meinend) zu nachteil einiger christen, sunder das einig wort gottes zu verhören, von den . . . herren von Zürich versammelt ist, nit irren mag; denn sy nüt setzen noch entsetzen undernimmt, sunder allein hören will, was in gemeldten spänen im wort gottes erfunden wird." Hiermit hat Zwingli den Erweis erbracht, den Seb. Hofmeister von ihm verlangte. S. 468: „Und so man erfindt, dafs hie ein christenliche kilche ist und anderswa: dafs, so man mit dem wort gottes handlet und sich defs haltet, dafs sich sölichs einer jeden kilchhöre gebürt, so befindt sich darin, dafs man unbillig schilt, man habe hie nüt zu handeln."

2) Opp. III, 131. 132. Ubicunque igitur fides vera est, ibi et spiritus coelestis esse cognoscitur; ubicunque autem spiritus coelestis est, ibi studium unitatis et pacis esse nemo ambigit. Fit igitur, ut quicunque fidelis propheta sit, sicubi ignorat et errat, corrigentem et docentem ultro admittat, etiam infimum quemque. Neque est periculum, ut in ecclesia confusio fiat, nam si per deum ecclesia congregata est, ibi ipse est in medio eorum; et quotquot fideles sunt, ad unitatem et pacem tendent. Ac si qui vel arrogantius vel odiosius

Das andere Problem aber, wie die Einzelgemeinden, trotzdem sie eventuell heuchlerische Mitglieder haben, dennoch als Teile der einen allgemeinen Kirche gelten dürfen, die keinen Flecken noch Runzel hat, weil sie aus lauter Gläubigen besteht, hat Zwingli in der Periode der Auseinandersetzung mit den Römischen noch nicht näher beschäftigt. Anerkannt hat er die Thatsache Emser gegenüber und dort sogar auf Grund besonders der Gleichnisse von dem Unkraut unter dem Weizen, dem Netz, den zehn Jungfrauen ausgesprochen, dafs die Schrift noch eine dritte Bedeutung des Wortes Kirche kennt, nämlich die Gesamtheit derer, die sich zu Christo bekennen, unter denen es Böse und Ungläubige giebt, die wir in der Regel nicht kennen. Die Inkongruenz mit der Idee wird hier nur dadurch ausgeglichen, dafs es im Sinne Christi sei gegen etliche der *naevi*, von denen die Kirche jetzt noch befleckt sei, Konnivenz zu üben, wobei der Nebengedanke obwaltet, dafs Christus für die ein öffentliches Ärgernis gebenden Sünder den Bann angeordnet hat [1]. Von dieser vollständig empirischen Gröfse, die von der allgemeinen Kirche und ihren Gliedern, den Partikularkirchen, noch unterschieden wird, heifst es das eine Mal, dafs das Zusammenwohnen der Heuchler mit den wahren Christen den Namen der *Ecclesia ad hunc modum accepta* nicht ändere (Opp. III, p. 126), das andere Mal in derselben Schrift (Antib. adv. Ems.), dafs sie nicht die Braut Christi sei und dafs das Symbol sie nicht meine (III, p. 134).

Zwingli stellt aber diese Kirche jetzt noch nicht als die sichtbare der eigentlichen Kirche, welche Gegenstand des Glaubens ist, als der unsichtbaren gegenüber. Denn die Partikularkirchen, die doch sichtbar sind, hat er nicht als Teile der ersteren, wie Seeberg meint, sondern der letzteren gedacht. Die Kirche als Gegenstand des Glaubens ist eben nicht schlechthin, sondern nur beziehungsweise unsichtbar.

---

contendere perstiterint, statim olfaciunt quinam ex adfectibus, qui ex charitate et dei spiritu loquantur, et garrulos compescent.

1) Opp. III, p. 126.

Für die Auseinandersetzung mit den Römischen ist es ihm von fundamentaler Wichtigkeit, die Zusammengehörigkeit derjenigen Partikularkirchen, welche sich an das lautere Wort Gottes halten, mit der Kirche, die Gegenstand des Glaubens ist, mit der Gemeinde der Gläubigen, und damit ihre Berechtigung zu selbständigem kirchlichen Handeln nachzuweisen. Das faktische Verhältnis ist natürlich das, dafs die Kirche als Gesamtheit derer *qui Christo nomen dederunt* einerseits die beziehungsweise unsichtbare Gemeinschaft der Gläubigen, anderseits aufser den Einzelgemeinden, die den Glauben haben, auch diejenigen Gemeinden umfafst, die wohl Christen heifsen, aber doch wegen ihres Gehorsams gegen den Papst nicht als rechte christliche Gemeinden gelten können.

Erst der Kampf mit den Wiedertäufern hat ihn eine genauere Antwort auf die Frage geben lassen, wie Gemeinden, die nicht aus lauter Gläubigen bestehen, doch wirklich Christi Kirche sein können. Er bringt das Bestreben derselben mit einem besonderen Ideal von der Kirche, das sie hegen, in Zusammenhang. Sie seien, so erzählt er, an ihn mit der Aufforderung herangetreten, eine neue Kirche aus denen zu bilden, die Christo nachzufolgen bereit seien, und er formuliert ihre Absicht dahin, dafs sie eine Kirche sammeln wollten, die ohne Sünde sei, ja er führt als eine ihrer Behauptungen an, die Kirche habe keine Sünder. Sie hätten dann später in der Verwerfung der Kindertaufe und in der Aufrichtung der Wiedertaufe ein geeignetes Mittel gefunden, ihre Kirche zu sammeln. Und jetzt erklärten sie, dafs sie die Kirche seien; wer nicht zu ihrer Kirche gehöre, sei kein Christ [1]. Zwingli stellt dies ihr Verfahren in Parallele mit dem des Papstes, der auch „ohne gunst und willen der rechten kilchen sich selbs für die kilchen usgeben“. Hier wie dort erhebt sich die Prätension, die wahre Kirche hinsichtlich des Bestands ihrer Glieder empirisch aufzuweisen, hier auf Grund empirischer Sündlosigkeit der Einzelnen, dort auf Grund rechtlicher Privilegien.

---

1) W. W. II, Vom Touf, S. 231.

Um diese Bestrebungen zurückweisen zu können, mufste Zwingli nachweisen, dafs die empirischen Gemeinden, trotz des Vorhandenseins von Ungläubigen und Sündern in ihnen, nicht etwa nur auf Grund des Bekenntnisses zu Christo ein Anrecht auf den blofsen Titel der Kirche haben, sondern in einem innerlich notwendigen Verhältnis zu der Kirche stehen, welche die Gemeinschaft der Gläubigen ist. Und hier ist es nun nichts anderes, worauf er das Urteil stützt, die Sonderung von den empirischen Gemeinden bedeute eine Sonderung von der Kirche, als die Thatsache, dafs in den evangelischen Gemeinden das Wort Gottes im Schwange gehe. Wenn er den Wiedertäufern das Unrecht vorhält, das sie begehen, indem sie „diese dinge one verwilligung gemeiner kilchen angerichtet haben", wenn er ihre lieblose Ungeduld rügt, die „der blöden schäflein nit will warten, bis dafs sy ouch hernach kummend", so fügt er jedesmal hinzu: „ich red hie allein von denen gemeinden, in denen das gotteswort offenlich und trülich geführt wird" [1]. Und jenes Ansinnen, eine Gemeinde der aktiv Heiligen zu sammeln, weist er zurück, indem er daran erinnert, dafs von der Predigt des Wortes Gottes der Erfolg der Mehrung der Gläubigen mit Zuversicht zu erwarten sei [2]. Sich selbst für sündlos ausgeben, ist eitel Heuchelei. Die Schrift weifs nichts davon, dafs man sich um seiner Frömmigkeit willen von andern sondern solle, sondern nur davon, dafs man die „Verbösernden" aus der Kirche auszuschliefsen habe [3]. Ferner hat man keinen Beweis dafür, dafs die Kirche der Täufer eine Kirche Gottes ist, und man hat kein Recht, sich zu sondern von „seiner kilchen", oder,

---

1) W. W. II. S. 259.

2) Contra Catabaptistas Opp. III, 363. Verbi continua actione istud solum promulgandum quod omnes nosse oporteret, nisi saluti suae velint ipsi deesse. Haud ambigere me futurum, ut fidelium numerus citra turbam amplior atque amplior irremissa verbi administratione fieret, non corporis in multas partes discerptione. W. W. II, 234: als wir das täglich bessern und zunehmen des worts gesehen, haben wir zu keiner sunderung nit wollen willigen.

3) Opp. VI, 338. 448.

was damit gleichbedeutend ist, „von denen, deren Herz und Vertrauen auf Gott und Christus gebaut ist“ [1]. Diese vollständige Gleichsetzung der einzelnen Gemeinde, von der der Täufer sich sondert, mit einer Gemeinde der Gläubigen wird eben zu vollziehen sein durch die Vermittelung des vorher ausgesprochenen Gedankens, dafs die Verkündigung des Evangeliums das Vorhandensein und Wachstum der Gemeinde der Gläubigen garantiert.

So hebt denn die durch die Methode, die Schriftaussagen zu registrieren, bedingte äufserliche Nebeneinanderstellung der Kirche, die als Versammlung aller Gläubigen im Geist nicht sichtbar wird, und der empirischen Partikularkirchen sich in der Sache vollständig auf. Die empirische Kirche

1) Opp. III, 338 (in Ev. Matth.). Quaere eos qui se Anabaptistis jungunt et ecclesiam eorum summis vehunt laudibus, quis eos certos faciat quod catabaptistarum ecclesia ecclesia sit Dei? Quum ergo de hac non sunt certi, cur non manent in sua ecclesia, a qua turpiter deficiunt? Aut quomodo Catabaptista se ab iis separare potest, quorum corda in Christo sunt fundata et qui vera fide Christo adhaerent (vgl. ebd. S. 448: „Denn, wenn du schon zu Teuffern in ir kilchen gahst, wer macht dich gwüfs, dafs sie ein kilchen gottes oder warlich gläubig sigind? Du magst ja nit gwüfs sin. Warum blibst denn nit in diner kilchen? Wie mag sich der Teuffer sündern von andren, deren hertz und vertruwen warlich uff gott gebuwen ist“). Die Erklärung von Matth. 18, 17, in welcher dieser Passus sich findet, enthält noch weitere Ausführungen über universale und partikulare, orthodoxe und häretische Kirche, Kirche als Gemeinde der Gläubigen und als blofse Gesamtheit der Bekenner. Es dürfte aber unthunlich sein aus dieser Stelle des Kommentars ein Gesamtbild der Anschauung Zwingli's von der Kirche herstellen zu wollen, weil einmal der Kommentar überhaupt aus Notizen Zwingli's für Vorlesungen und Predigten hergestellt ist, die zu verschiedenen Zeiten gehalten sind, und weil speziell diese Stelle den Charakter des Mosaiks deutlich verrät. In das ursprüngliche Schema der beiden Hauptbedeutungen von Kirche (*universalis* und *particularis*) sind Bemerkungen gegen die Täufer und Ketzer eingeschoben, wobei von der Partikularkirche schon vorher die Rede ist, ehe sie an die Reihe kommt, und dieselbe nur als Gemeinde der Bekenner und Getauften definiert wird. Auch ist der ursprünglichen Definition der allgemeinen Kirche, dafs sie die Versammlung der Gläubigen ist, die andere, dafs sie die Gesamtheit der Erwählten ist, an die Seite gestellt.

als Gesamtheit der Bekenner Christi ist in dem Maſse mit der allgemeinen Kirche als der Gemeinde der Gläubigen identisch, als das lautere Gotteswort, das Glauben weckt, dessen Verkündigung das oberste Anliegen der Gläubigen ist und das den Maſsstab für ihr kirchliches Handeln bedeutet, in ihr oder ihren Teilen im Schwange geht.

Fragen wir nun nach dem Verhältnis der zuletzt entwickelten Gedanken Zwingli's zu denen Luther's, so liegt es auf der Hand, daſs es nicht erst, wie Krauſs[1] meint, der „praktische Schweizer" gewesen ist, der den Begriff der allgemeinen Kirche als Gegenstand des Glaubens durch den „ganz greifbaren Begriff der einzelnen Kirchgemeinde" ergänzt hat. Das hat schon der unpraktische Sachse, Luther, gethan. Daſs jede Partikularkirche eine gegen alle anderen selbständige Inhaberin der Schlüsselgewalt ist, hat Luther schon 1519 in der Resolution über die 13. These hervorgehoben. In der Schrift an den christlichen Adel hat er gefordert, daſs eine jegliche Stadt aus der Gemeine einen gelehrten frommen Bürger erwähle und ihm das Pfarramt, die Regierung der Gemeine durch Predigt und Sakrament, auftrage[2]. Dieselbe Anschauung ist ausführlich begründet in der Schrift von 1523, „daſs eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe, alle Lehre zu urteilen und Lehrer zu berufen, ein- und abzusetzen: Grund und Ursach aus der Schrift"[3], so wie in der Schrift an die Prager *de instituendis ministris*[4].

Auch Luther hat also die Einzelgemeinden als die be-

1) a. a. O. S. 23.

2) Luther W. W. XXI, S. 322. Auch Zwingli's Lehre vom Predigtamt ist die Luther's. Die Schlüsselgewalt ist allen Gläubigen gegeben und wird ausgeübt von denen, so mit dem Gotteswort binden oder entledigen (W. W. I, 229). Ein Priester ist nichts als ein ehrsamer Verkündiger des Wortes Gottes; das ist ein Amt, nicht eine Würde mit besonderem Charakter. Man soll dazu in allen Pfarren oder Kilchhören die ältesten, züchtigsten, ernsthaftesten auslesen (I, 415).

3) W. W. XXII, S. 151 ff.

4) Opp. var. arg. VI p. 492 sq.

rechtigten und selbständigen Organe der einen allgemeinen Kirche aufgefafst, natürlich unter der Voraussetzung, dafs sie das Evangelium zur Norm ihrer Thätigkeit machen. Auch in der Schrift vom Papsttum zu Rom ist dies in einer Weise angedeutet, welche zeigt, dafs Zwingli nur Luther's Gedanken ausführt, wenn er sagt, da die allgemeine Kirche hier auf Erden nicht zusammenkommen könne, so urteile sie durch ihre Teile und Glieder. Heifst es doch bei Luther: „also auch die christlich Versammlung, nach der Seelen, ein Gemeine in einem Glauben einträchtig, wiewohl nach dem Leib sie nit mag an einem Ort versammelt werden, doch ein jeglicher Hauf an seinem Ort versammelt wird“ [1].

Dafs die Stellung, welche Zwingli zu dem täuferischen Bestreben, eine sündlose Kirche empirisch durch Absonderung herzustellen, einnimmt, wenn er dies Bestreben als Heuchelei und unchristliche Lieblosigkeit beurteilt und den Anspruch der bestehenden Gemeinden auf den Namen Kirche darin begründet sieht, dafs das Wort in ihnen im Schwange geht und das Vorhandensein so wie die Mehrung der Gläubigen in ihnen verbürgt, auch die Stellung Luther's ist, bedarf keiner Ausführung. Wenn er aber die Kirche als empirische Gesamtheit der aus Gläubigen und Ungläubigen gemischten Bekenner Christi von der Kirche im rechten Sinne als Gemeinde der Gläubigen und von ihren Teilen, den evangelischen Gemeinden, unterscheidet, wenn er leugnet, dafs sie die Braut Christi und die im Symbol gemeinte Kirche sei, und wenn er ihr Verhältnis zu der Gemeinde der Gläubigen nicht näher bestimmt, als wie es in jener Definition gegeben ist, dafs die Gläubigen in ihr enthalten sind als ein engerer Kreis, so hat er auch darin Luther zum Vorgänger, der die leibliche Christenheit oder „alle, die im äufserlichen Wesen für Christen gehalten werden, sie seien wahrhaftig gründlich Christen oder nit“ der geistlichen Christenheit an die Seite setzt und das Verhältnis zwischen beiden dahin bestimmt, dafs die erstere nimmer bleibe ohne etliche, die auch daneben

1) W. W. XXVII, S. 102.

wahrhaftige Christen seien, oder dahin, dafs die geistliche Christenheit sich zu der leiblichen verhalte, wie die Seele zum Leibe, die im Leibe lebt und — auch wohl ohne den Leib [1]. Dafs die geistliche Christenheit auch wohl ohne den Leib leben könne, diese nach Luther's eigentlicher Anschauung höchst bedenkliche Wendung findet sich bei Zwingli nicht. Das Mangelhafte dieser Verhältnisbestimmung findet seine Korrektur, wenn Zwingli die empirischen Gemeinden, die am reinen Worte Gottes ihr Merkmal haben, als Teile und Glieder der Gemeinde der Gläubigen beurteilt, weil da wahre Kirche sei, wo man sich an das Wort Gottes als an die Speise hält, deren man bedarf, und wo dasselbe die Zahl der Gläubigen vermehrt, und wenn er eben deshalb von den ungläubigen Gliedern dieser Gemeinschaft abstrahiert. Es ist das sachlich dasselbe, wie wenn Luther das Wort als das Kennzeichen des Vorhandenseins der wahren Kirche bezeichnet, weil Gottes Volk nicht ohne Gottes Wort und Gottes Wort nicht ohne Gottes Volk sein kann.

Im Vergleich mit dieser über alle wesentlichen Momente des Begriffes sich erstreckenden Abhängigkeit von Luther sind die Spuren eines Einflusses der Lektüre von Hus verschwindend an Zahl und Bedeutung. Zwingli beginnt wie Hus (aber auch Luther) damit, die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Kirche zu registrieren, rechnet einmal in die Kirche die Gläubigen aller Zeiten ein, bezeichnet gelegentlich die Gläubigen als Erwählte, reflektiert auch einmal auf die Engel, zu denen Gott die Gläubigen zugesellt [2]. Das sind doch gänzlich irrelevante Einzelheiten. Ebenso wenig

1) W. W. XXVII, 102. Es ist höchst unbegründet, angesichts der Deutung, welche Luther diesem Bilde von Seele und Leib giebt, in demselben den Ausdruck einer besonders wertvollen Anschauung zu finden und Zwingli schuld zu geben, dafs bei ihm vielmehr „eine äufsere Parataxe" vorliege. Die Parataxe findet sich auch bei Luther, und die Meinung, dafs die Gemeinde der Gläubigen ein Teil der Gemeinde derer sei *qui Christo nomen dederunt*, auch bei Zwingli (gegen Seeberg a. a. O. S. 86. 87).

2) W. W. I, 198.

trägt es für den Kirchenbegriff etwas aus, dafs Zwingli den „Priestern“ die Pflicht einschärft, auch durch ihr Vorbild in den Tugenden der Selbst- und Weltverleugnung auf die andern zu wirken, was ja, an sich auch auf evangelischem Standpunkt selbstverständlich, doch durch Hus ihm nahegelegt sein mag. Ob es Hus ist, dem Zwingli die theokratische Anschauung über das Verhältnis von Staat und Kirche verdankt, mufs wie bei Luther dahingestellt bleiben. Von Luther abgesehen, der seit 1523 im Prinzip mit ihr gebrochen, ist ja auch die Wendung, welche sie im Protestantismus genommen hat, so vielfach vorbereitet, dafs gar keine Notwendigkeit vorliegt, an Hus' Einflufs zu denken, um so mehr, als Luther selbst, dem wir Zwingli in dieser Periode überall folgen sahen, sie 1520 vertreten hatte.

Der Kampf mit der wiedertäuferischen Bewegung ist es nun, in dem die zwischen Luther und Zwingli ursprünglich bestehende völlige Gemeinschaft der Anschauung über die Mittel des Heils und damit über die Kirche sich gelockert hat. Auch hier mufs man sich zunächst den immerhin noch breiten Boden der Übereinstimmung gegenwärtig halten. Derselbe besteht in der schon oben inbezug auf Zwingli dargelegten Erkenntnis, dafs das Bestreben der Täufer, eine sündlose Gemeinde empirisch darzustellen, eine Verleugnung der evangelischen Prinzipien ist, auf Werkgerechtigkeit hinführt, und dafs die Absicht der Anabaptisten, die Taufe erst zu erteilen, wo man über den Glauben gewifs geworden ist, dahin führt, sie niemals gewähren zu können [1]. Beiden Reformatoren hat die Kindertaufe den Wert, die Kirche als eine erziehende Gemeinschaft, in der alle Stufen des christlichen Lebens Raum haben und die allein die Gewähr für eine gleichmäfsige und umfassende Pflege des christlichen Glaubens und Lebens giebt, zu erhalten [2]. Aber in der

1) W. W. II, 250. Opp III, 576.

2) W. W. II, 300. „Es sind ouch besundere gute stück, die us dem kindertouf folgend, daran wir die göttliche Weisheit wol mögend erkennen, warum die die üfserlichen Zeichen gegeben hab. Das erst ist, dafs wir alle in einer christlichen leer erzogen werdind . . . das

Bekämpfung der Anabaptisten gehen beide verschiedene Wege, wenn auch Zwingli einige von den Argumenten Luther's sich angeeignet hat. Zunächst ist es der Sakramentsbegriff, den beide in entgegengesetzter Richtung umbilden. Hatte Luther bei demselben allen Wert auf das Wort gelegt, so hatte dieses Merkmal doch schon ursprünglich eine amphibolische Bedeutung gehabt und konnte deshalb nach der einen oder der andern Seite gewandt werden. Das auf das Sakrament bezügliche Verheifsungswort konnte bald mehr als eine Konkretisierung der allgemeinen Gnadenverheifsung des Evangeliums aufgefafst werden, so dafs der zum heilsamen Gebrauch des Sakraments erforderliche Glaube nichts anderes als der allgemeine evangelische Heilsglaube war. Bald konnte es mehr als eine statutarische Einzelzusage Christi betrachtet werden, mit der er der sakramentalen Handlung einen bestimmten Segen verheifsen hat, und die als solche einzelne Verheifsung anerkannt oder geglaubt werden will. Im letzteren Falle wird das Sakrament aus seiner Subordination unter das Evangelium in eine selbständige Stelle neben dasselbe gerückt; es wird zum spezifischen Gnadenmittel. Das ist die Richtung, in welche sich jetzt Luther begiebt. Speziell, was die Taufe anlangt, wird das bei ihr wiederholte Stiftungswort jetzt von ihm als ein magisch wirksames Organ aufgefafst, durch welches Gott erstlich in den Kindern auf die Fürbitte der Kirche den eigenen Glauben wirkt, der nach seiner auch jetzt festgehaltenen Anschauung *conditio sine qua non* des heilsamen Empfangs des Sakraments ist, und zweitens den effektiven Heilsbesitz den Kindern unmittelbar aneignet. Damit hat sein Sakramentsbegriff wieder in die katholische Richtung eingelenkt. Zwingli dagegen wird durch die Schwierigkeiten, in welche Luther's Begriff, dafs das Sakrament ein den vorhandenen Glauben vergewisserndes Unterpfand der

---

ander ist, dafs die kinder genötigt werdend christenlich von jugend uf ze leben, und die eltern sy christlich ze erziehen . . . das dritt ist trägheit des leerens. Wurd jedermann sin verziehen von kindlichen tagen ze leeren mit dem wort verantwurten: es ist noch früh genug."

göttlichen Gnade sei, gerade gegenüber der Praxis der Kindertaufe verwickelte, zur Lossagung von demselben gedrängt, eine Lossagung, die ihm um so leichter wurde, als er die Stimmung Luther's, für die solche sichtbaren Unterpfänder der göttlichen Gnade neben dem Worte einen besonderen Wert besitzen, für seine Person nie geteilt hatte.

Ihren Wert für die Blöden und Einfältigen hatte er zugestanden; ihm für seine Person, der das Auf- und Abschwanken der religiösen Stimmungen nicht in dem Maſse wie Luther erfahren, besaſs der Glaube an dem Evangelium von Christo, dem „Gnadenpfand Gottes", von jeher eine unerschütterliche Stütze der Selbstgewiſsheit. Und daſs die Kraft des leiblichen oder mündlichen Wortes als solchen nicht gröſser ist als die des leiblichen Wassers, daſs nur Christus oder das Evangelium es ist, was, wenn Gott innerlich zieht oder mit dem Geiste tauft, unsere Seele erquickt, steht ihm fest. Eine Magie des äuſeren Einzelworts, wie Luther sie jetzt lehrte, lag ihm gänzlich fern (vgl. W. W. II, 256. 246; Opp. IV, 119). So bricht er denn schon 1525 im „*Commentarius de vera et falsa religione*" mit Luther's Begriff, daſs die Sakramente den Glauben befestigen [1] und widerruft dabei ausdrücklich, was er vor zwei Jahren mehr *tempori* als *rei* aus Rücksicht auf die Schwachen gelehrt [2]. Die Motive dieser Änderung spricht er in der Schrift „Vom Touf" 1526 deutlich aus. Da die Kinder nicht glauben können (denn die Versuche etlicher, den Glauben der Kinder zu bewähren, sind vergebens [3]), so muſs man von diesem Sakramentsbegriff aus „dem kindertouf widerreden" [4]. Fiel ihm nun dies Moment des lutherischen Sakramentsbegriffes fort, wenn er auch noch später es gelegentlich hat gelten lassen [5], so blieb ihm von

1) Opp. III, 228 sq.
2) Ib. 239.
3) W. W. II, 292.
4) a. a. O. 244.
5) Expos. christ. fidei cf. Niemeyer, Collect. conf. p. 51 auxilium opemque adferunt fidei.

dem Sakramentsbegriff, den Luther in den Sermonen des Jahres 1519 entwickelt hatte, nur das ethische Moment, dafs der am Sakrament sich Beteiligende sich durch dies Zeichen verpflichtet, ein Moment, das in Luther's Sermon von der Taufe sogar im Vordergrunde gestanden hatte; an diesen Sermon aber schliefst Zwingli z. B. in der Verwertung von Röm. 6, 3ff. sich auf das engste an.

Die Berechtigung, das Zeichen, durch das man sich zur Kirche Christi bekennt, auch den Kindern der Christen zu gewähren, die noch nicht glauben, begründet aber Zwingli aufser mit fragwürdiger Exegese zunächst mit zwei Argumenten: Die Kinder, die noch keine aktuelle Sünde haben, jedenfalls die Christenkinder sind nach Matth. 18, 3 und 1 Kor 7, 12—14 Kinder Gottes; wie kann man da die äufsere Taufe abschlagen? Ferner sind die Kinder der Israeliten zum Volk Gottes gerechnet worden und haben das Bundeszeichen, die Beschneidung, empfangen. Nun ist aber der Alte und der Neue Bund in der Hauptsache identisch, nur dafs jetzt die Heiden an die Stelle der Juden eingerückt sind und dafs durch die Erfüllung der Glaube, der im Alten und im Neuen Testament qualitativ der gleiche ist, seinen Gegenstand deutlicher kennt. Es ist eine Kirche in beiden Testamenten[1]. Da kann unsere Lage keine schlechtere sein als die der Israeliten; unsere Kinder müssen dieselbe Verheifsung haben, wie die jener, dafs sie zur Kirche gehören, und müssen daher auch die der Beschneidung entsprechende Taufe empfangen. Durch beide Argumente, von denen Luther das zweite teilt, ist natürlich zu viel und darum nichts bewiesen.

Gegen diese Begründung wird ihm nun von den Wiedertäufern ein Einwand erhoben, der ihn, indem er denselben zwar zugesteht, aber sofort als Waffe gegen die Gegner der Kindertaufe benützt, zu einer neuen Formulierung des Kirchenbegriffes führt. Nachdem er nämlich in der Schrift *„elenchus contra Catabaptistas“* (1527) seine bisherigen Argumente wiederholt hat, entwickelt er im Anschlufs an

1) III, 420. Confit una ex istis ac nobis ecclesia.

Röm. 8, 28, dafs Paulus dem Glauben nur synekdochisch das Heil zuschreibe; die eigentliche Heilskausalität liege in der freien göttlichen Erwählung, die an nichts gebunden sei, nicht nur über Taufe und Beschneidung, sondern auch über Glaube und Predigt stehe. Sie verwirkliche sich an den Einzelnen durch das Mittel der wirksamen Berufung, die allein in Gottes Hand stehe, und der Glaube sei nur das gewisseste Zeichen für das in der Erwählung begründete ewige Heil, nicht seine Ursache [1]. Und nun fährt er fort: *haec arbitror brevia esse sed clara et firma. At in quem usum? In hunc, ut Catabaptistis respondeamus* [2]. Dieselben haben nämlich, so erzählt er, unter Berufung auf das Beispiel des Jakob und Esau (Röm. 9, 11—13) ihm eingewandt, dafs im Alten Testament zu den Kindern Gottes gehört haben oder *de ecclesia* gewesen seien keineswegs alle Kinder der Hebräer, sondern nur die Erwählten. Gewifs, so erwidert Zwingli, gehört zum Volke Gottes niemand als den er erwählt, aber auch jeder, den er erwählt hat; die Erwählten sind aber Kinder Gottes, bevor sie aktuell glauben, also — ist die Ansicht der Wiedertäufer, die erst die aktuell Gläubigen durch die Taufe in die Kirche zulassen will, nach ihrem eigenen Argumente falsch. Wir dürfen diesen Mafsstab nur bei den Erwachsenen anwenden, bei denen Glaube oder Unglaube gegenüber dem gepredigten Wort das Zeichen der Erwählung oder Verwerfung ist, nicht bei den Kindern, denen die Erwählung abzusprechen oder die von der Kirche auszuschliefsen bei diesem Verhältnis von Erwählung und Glaube gottlos sein würde.

Die Umbildung des Kirchenbegriffes, welche Zwingli von diesem die Gegner allerdings schlagenden Argumente aus vornimmt, liegt vor in der „*Fidei Ratio*“ (Juli 1530).

Nachdem Zwingli in dieser Schrift mit seinen bekannten Argumenten das Anrecht der Christenkinder auf die Zugehörigkeit zur *ecclesia visibilis* Christi oder zu der Zahl derer, die unserem Urteil für Erwählte gelten, verteidigt hat,

1) III, 424—426.

2) III, 426.

registriert er in derselben Weise wie früher die verschiedenen Arten des Gebrauchs von *ecclesia* in der Schrift und bekennt demgemäfs, dafs die Kirche in diesem mehrfachen Sinne für ihn Gegenstand des Glaubens ist. Dies Prädikat bedeutet hier zunächst nur, dafs auf Grund der Schrift das Wort so oder so anzuwenden ist; aber es liegt dabei der Gedanke zugrunde, dafs wegen dieser Autorität der Schrift man es sich nicht herausnehmen darf, die empirische kirchliche Gemeinschaft, weil sie Ungläubige einschliefst, zu verachten oder gar durch eine empirische Sammlung der sündlosen und vollkommenen Christen zu ersetzen. Auch die gemischte Gemeinschaft besteht nach dem Willen Gottes und hat demgemäfs Wert. Dieser *acceptiones ecclesiae*, wenigstens der erwähnenswerten, sind nämlich drei. Einmal bedeutet Kirche die Erwählten. Das ist die Kirche ohne Flecken und Runzel. Sie ist hinsichtlich ihrer Glieder nur Gott bekannt, weil allein Gott weifs, wer erwählt ist, wenn auch die Erwählten, nachdem sie zum Glauben gekommen sind, an der unerschütterlichen Zuversicht zu Gott das Pfand des Geistes und damit die Gewifsheit ihrer Mitgliedschaft an der Kirche in diesem Sinne haben, während sie vorher um ihre dennoch vorhandene Gliedschaft nicht wufsten. Von dem engeren Kreise derer, die denselben heiligen Geist haben, bekennt er weiterhin seinen Glauben, dafs die *ecclesia* derselben *una* sei und in den Kardinalpunkten des Glaubens nicht irren könne. Zweitens wird Kirche für die insgesamt gebraucht, welche sich zu Christo bekennen und an den Sakramenten teilnehmen, obwohl unter ihnen auch *reprobi* und innerlich Ungläubige sind. Sie ist *sensibilis*, obwohl sie in dieser Welt nicht zusammenkommt. Auch sie ist *una*, soweit sie die *vera confessio* festhält. Zu ihr gehören *quicunque nomen illi dant juxta verbi Dei praescriptum et promissionem. De hac ecclesia* sind die getauften Kinder, denen als Christenkindern schon vor der Taufe nach der Analogie des Alten Testaments die Verheifsung gegolten hat, dafs sie zu dieser Kirche, zu dem Volk Gottes in diesem Sinne gehören. Diese *ecclesia universalis sensibilis* ist *hominum judicio* die Kirche Gottes

und empfängt darum die Ehrenprädikate der ersteren, wie wir ja auch die sich zu Christo Bekennenden für gläubig und erwählt zu halten verpflichtet sind. Endlich heifst Kirche auch *quivis particularis coetus huius universalis ac sensibilis ecclesia*[1].

Hier wird also die *ecclesia electorum* und die *ecclesia fidelium* einerseits, die *ecclesia sensibilis* derer, die sich äufserlich zu Christo bekennen und an den Sakramenten teilnehmen, anderseits unterscheiden, und in der letzteren wieder den Unterschied der *ecclesia universalis* und *particularis* gemacht, sowie endlich die Möglichkeit einer abermaligen Unterscheidung angedeutet, indem die richtige *confessio* und das dem Gebot und der Verheifsung Gottes entsprechende *ei nomen dare* als Bedingung ihrer Einheit bezeichnet und demgemäfs die Aussicht darauf eröffnet wird, dafs es Gemeinschaften des Bekenntnisses zu Christo und der Teilnahme an den Sakramenten geben kann, die aus der gottgeordneten wahren Einheit der *ecclesia sensibilis* herausfallen, dafs also eine abermalige Differenzierung des Kirchenbegriffs in Gestalt einer *vera* und einer *falsa ecclesia sensibilis* eintreten kann[2]. Von Zwingli's früherer Lehre über die Kirche unterscheidet sich diese Ausführung erstlich darin, dafs der Kreis der aktuell Gläubigen in einen weiteren Kreis, den der Erwählten, eingeschlossen wird (der Name *ecclesia invisibilis* oder *spiritualis* wird auch hier noch nicht gebraucht), dafs die Partikularkirchen als Teile nicht mehr der Kirche bezeichnet werden, von der es früher

---

1) Niemeyer, Collectio, p. 21—24.

2) Viel weniger vollständig ist die Darlegung der Lehre von der Kirche in der wenig späteren „*fidei expositio*". Da ist nur von der einen heiligen allgemeinen Kirche die Rede. Dieselbe ist entweder unsichtbar oder sichtbar. Unsichtbar als die allein Gott bekannte Zahl der Gläubigen in der ganzen Welt, welche im heiligen Geist Gott erkennen und umfassen. Die sichtbare Kirche ist nicht der Papst und die Priester, sondern *quotquot per universum orbem Christo nomen dederunt*. In ihr giebt es auch solche, die innerlich keinen Glauben haben und darum nicht Glieder *illius electae ac invisibilis* sind (vgl. Niemeyer a. a. O. S. 53).

hiefs, dafs sie im Symbol bekannt werde, sondern als Teile der sichtbaren oder sinnlich wahrnehmbaren allgemeinen Kirche der Bekenner Christi, dafs hinsichtlich der empirischen Kirche ein Unterschied der wahren und falschen Kirche gemacht wird, der nicht mehr blofs wie früher den Gegensatz gegen das Papsttum, sondern auch den gegen die Wiedertäufer zum Grunde hat. Aus der Einheit der wahren sichtbaren allgemeinen Kirche fällt die päpstliche Kirche heraus, weil sie nicht die *vera confessio* hat, aber auch die Gemeinschaft der Wiedertäufer, weil sie das *nomen ecclesiae dare* nicht nach Vorschrift und Verheifsung des göttlichen Wortes vollzieht.

Auf die Motive dieser Änderung fällt unzweideutiges Licht durch die aus dem November 1530 stammende Beantwortung der Schwenkfeld'schen „*quaestiones de sacramento baptismi*", welche L. Brunner an Zwingli gesandt hatte. Den Angriffen desselben auf die Kindertaufe lag die Ansicht zugrunde, dafs die Taufe erst zu erteilen sei, wo bewufster Glaube konstatiert werden könne, und dafs der Versuch gemacht werden müsse, die Kirche als Gemeinde der bewufst Gläubigen empirisch zu realisieren. Indem die Frage nach der Berechtigung der Kindertaufe die Frage nach dem Wesen der Kirche nach sich zog, wurde die Beschaffenheit des Einzelnen zum Ausgangspunkt für die Bestimmung des Wesens der Kirche. Zwingli schickt nun der Beantwortung der einzelnen Quästionen Axiome voraus. In denselben wird die ewige Erwählung resp. Verwerfung als der allein entscheidende Grund des Heils oder der Verdammnis geltend gemacht und darauf hingewiesen, wie das menschliche Urteil hinsichtlich der Zugehörigkeit der Einzelnen sei es zur *ecclesia primitivorum* (Ebr. 12, 23), sei es zur *eccl. perditorum* mit dem thatsächlichen, in Gottes verborgenem Willen begründeten Sachverhalt nicht zusammentrifft [1]. Wenn

1) Opp. III, 572. Latro quod ad humanum judicium attinet, cuinam ecclesiae, Dei an Diaboli accensebatur? Sic et Judas. Nonne ille perditorum, hic vero electorum? cum apud Deum ille electus esset et de ecclesia primitivorum, hic vero de ecclesia damnatorum.

nun bei der Zulassung in die empirische Kirche, um die es sich bei der Taufe handelt, menschliches Urteil jedenfalls mafsgebend sein mufs, so wird der Bestand der letzteren mit dem Bestand der Kirche, welche nicht Makel noch Runzel hat, sich niemals decken. Sie wird immer Verworfene einschliefsen, Erwählte von sich ausschliefsen [1].

Der Mafsstab aber, den die Wiedertäufer anlegen, dafs der Glaube an das gepredigte Evangelium das Entscheidende ist, ist kein solcher, nach dem menschliches Urteil die Einzelnen beurteilen darf. Nach ihm könnte überhaupt niemand getauft oder in die empirische Kirche zugelassen werden, weil man von einem anderen niemals wissen kann, ob er wirklich Glauben hat [2].

Jener Mafsstab gilt aber auch an sich nicht für jede Zeit; er gilt erst, wenn für den Einzelnen die finale Stellung zu dem ihm gepredigten Evangelium entschieden ist. Wir haben die Pflicht, in die Kirche alle aufzunehmen, die sich zu Christo bekennen, ohne dafs wir über ihre wirkliche Zugehörigkeit zu der Kirche, die keinen Flecken noch Runzel hat, ein zutreffendes Urteil fällen könnten. Die Kirche, in die wir sie durch die Taufe aufnehmen, die *ecclesia visibilis* wird in der Schrift durch die Gleichnisse von der königlichen Hochzeit, den zehn Jungfrauen, dem Unkraut unter dem Weizen u. s. w. beschrieben [3]. So giebt es nach der Schrift eine *ecclesia spiritualis* und eine *ecclesia sensibilis*, die erstere die der Erwählten, die zweite die Gesamtheit derer, die sich zu Christo bekennen, die nach unserem, allerdings irrtumsfähigen, aber doch pflichtmäfsigen Urteil zur Kirche gehören. Beide decken sich vielfach nicht. Das Bestreben, die erstere Kirche empirisch

1) Ibid. Ergo in ecclesiam visibilem . . . censentur hi quoque, qui apud Deum repudiati sunt, dummodo nostro judicio satisfaciant; et contra alieni ab ecclesia nostra judicantur, qui tamen de ecclesia primitivorum sunt.

2) Ib. p. 576.

3) Ib. p. 573.

zu realisieren, läfst sich auch durch die Schriftstellen nicht begründen, in denen die Hoheitsprädikate der *ecclesia spiritualis* auf die empirischen Gemeinden angewandt werden; denn hier findet die Figur der Synekdoche statt, der gemäfs auf das *genus* übertragen wird, was nur von einem Teil gilt, oder von einer *species* ausgesagt wird, was sich auf eine andere bezieht[1]. Die sichtbare Kirche, welche auch Kirche Christi ist und heifst, hat also nach Gottes Willen Glieder sehr verschiedener Art, einerseits sowohl Verworfene wie Erwählte, beides Kinder wie Erwachsene, anderseits sowohl Gläubige wie Ungläubige, die letzteren wiederum teils solche, die einst gläubig werden, teils solche, die es nie werden[2]. Während in der geistlichen Kirche nur Erwählte sind, müssen wir in die sichtbare alle aufnehmen, denen wir nach den für uns geltenden Mafsstäben das Bürgerrecht in der Kirche zuzuschreiben verpflichtet sind. Das ist aber bei den Erwachsenen das Bekenntnis des Glaubens zu dem gepredigten Evangelium, bei den Kindern die Darbringung der Eltern auf Grund der aus der Analogie des Alten Testaments gefolgerten göttlichen Verheifsung, dafs die Kinder der Christen zum Volke Gottes gehören[3].

Dafs hier auch von Hus stammendes Begriffsmaterial (die geistliche Kirche = Zahl der Erwählten, die mannigfache Verschiedenheit der Glieder der sichtbaren Kirche) verwandt worden ist, mag keinem Zweifel unterliegen, aber ebenso wenig auch, dafs es nicht die eigene Anziehungskraft dieser Gedanken ist, denen sie ihre Wiederaufnahme durch Zwingli verdanken. Der Grund für die neue Gestalt des Kirchenbegriffs und für die Abweichung von Luther liegt vielmehr in der sich aufdrängenden praktischen Aufgabe, den Wieder-

1) Ib. p. 574. Spiritualis ecclesiae munera sensibili quoque tribuuntur, sed dicta ratione, cum in ecclesia electi sint. — ac reprobi . . . . iam toti ecclesiae tribuitur, quod melioris in ea partis tantum est.

2) Ib. p. 575.

3) Ib. p. 577.

täufern mit einer Lehre von der Kirche entgegenzutreten, bei der die Aufnahme von Kindern in die Kirche gerechtfertigt war, ohne dafs wie bei Luther ein Rückfall in die katholische Sakramentsmagie und eine Erdichtung eines Glaubens der Neugeborenen stattfand. Kinder können zur Kirche im Vollsinne des Wortes gehören, obwohl sie noch keinen Glauben haben; denn der Glaube ist nur die zeitliche Erscheinung der ewigen Erwählung. Alle Christenkinder gehören nach der Verheifsung Gottes, wenn auch nicht zur Kirche der Erwählten, doch zu einer Kirche Gottes, die demgemäfs nach Gottes Willen auch Nichtgläubige und Nichterwählte umfassen mufs. Die vollkommene Gemeinde läfst sich nicht empirisch realisieren; denn das menschliche Urteil kann nicht einmal das Vorhandensein wirklichen Glaubens, geschweige das der Erwählung mit Sicherheit konstatieren. So entspringt die Gegenüberstellung der beiden sich schneidenden Kreise der nur Gott bekannten Kirche der Erwählten und der *ecclesia visibilis*. Während in der Zeit des Kampfes mit den Römischen die evangelischen Einzelgemeinden wegen ihres Verhältnisses zu dem einen Worte Gottes als die Teile und Glieder der, kurz gesagt, unsichtbaren allgemeinen Kirche betrachtet wurden und daraus ihr Recht zu selbständigem kirchlichen Handeln abgeleitet wurde, ist jetzt die Kirche, welche auch Nichtglaubende in sich befafst und als Erzieherin derselben Wert hat, eine gottgeordnete Gemeinschaft, Kirche Christi, und die Partikularkirchen, die natürlich ebenfalls aus Gläubigen und Ungläubigen, Erwählten und Nichterwählten gemischt sind, verlieren im Kampfe mit den Wiedertäufern nichts, wenn sie als Teile der sichtbaren Kirche aufgefafst werden. Denn diese ist eine göttliche Ordnung. Dafs gerade auch die Einzelgemeinden durch das Wort Gottes sanktioniert werden, hat seinen bedeutsamen Wert gegenüber der Rotterei der Täufer, die sich fälschlich auf die Verheifsung berufen, dafs, wo zwei oder drei versammelt sind im Namen Christi, er mitten unter ihnen sein wolle. Zwei oder drei oder hundert Gläubige sind keine der Kirchen, von denen das Wort Gottes redet, sondern nur eine gröfsere oder geringere

Zahl von Gliedern der Kirche [1]. Auch für die Kirche, welche begriffsmäfsig Verworfene und Nichtgläubige zu ihren Gliedern hat, gilt, damit sie in der wahren, ihr von Gott vorgeschriebenen Einheit bleibe, eine Bedingung: sie hat bei ihrem kirchlichen Handeln sich nach dem Worte Gottes zu richten. Darum fallen aus ihrer Einheit eben so heraus die Täufer, welche die den Christenkindern gegebene Verheifsung misachten, als die Päpstlichen, welche nicht die *vera confessio* bewahren. Noch in einer anderen Beziehung als den besprochenen beherrscht der Gegensatz gegen die Täufer die Ausführungen der „*fidei ratio*“ und auch der „*fidei expositio*“. In der ersteren wird nämlich der göttliche Wert des Predigtamtes und der weltlichen Obrigkeit hervorgehoben [2] und in der zweiten die Notwendigkeit der letzteren für die Vollkommenheit des kirchlichen Körpers ausdrücklich damit begründet, dafs es in der sichtbaren Kirche viele *contumaces* und *perduelles* gebe [3].

So wenig es zu leugnen ist, dafs Zwingli's Kirchenbegriff jetzt eine gewisse Gespaltenheit an sich trägt, so darf man doch nicht übersehen, dafs er auch jetzt die zum Glauben gelangten Erwählten als das eigentlich handelnde Subjekt in der wahren sichtbaren Kirche betrachtet und wesentlich wegen ihrer Zugehörigkeit zu derselben die sichtbare Kirche als eine solche, die Kirche Christi nicht nur heifst, sondern ist, angesehen hat. Die Behauptung, dafs durch die Figur der Synekdoche, was nur von dem besseren

1) Opp. VI, 341 zu Matth. 18, 20. Ex his verbis colligunt Catabaptistae suam ecclesiam seu potius sectam. Nam et ipsi a Christianis se separant. Verum est hoc, quod quicunque Deum praesentem habet, membrum est Christi et ecclesiae, nec tamen ob id sequitur, quod sit de ecclesia illa, quae potestatem habet excommunicandi et alios excludendi . . . . Christus . . non de ecclesia hic loquitur, sed de singulis membris, quasi diceret: non ecclesiam duntaxat exaudio precantem, sed singulos, qui nomine meo convenerint; vgl. W. W. II, 234. Ein jede kilch soll in den offnen dingen handlen und urteilen, nit einer oder glych hundert besunder, als wir wol ermessen mögend. Matth. 18, 17; 1 Kor. 14, 29; Phil. 3, 16.

2) Niemeyer a. a. O. S. 31. 32.

3) a. a O. S. 53. 54.

Teile der Kirche gilt, auf das Ganze übertragen werde (vgl. S. 609 Anm. 1), hat nämlich nicht etwa den Sinn, daſs die Prädizierung der sichtbaren Kirche als Kirche Christi lediglich eine Redefigur sei, sondern das ist die Meinung, daſs das Ganze nach dem besseren oder hauptsächlichen Teil beurteilt, daſs von dem anderen abstrahiert werden müsse[1]. Auch Luther hat ja auf dieselbe Weise das Anrecht der gemischten Gemeinschaft auf das Prädikat Kirche begründet. Es ist deshalb der Abstand auch der zweiten Gestalt der Lehre Zwingli's von der Luther's nicht so hoch zu veranschlagen, als es gemeinhin geschieht.

Die Probe auf die Richtigkeit des versuchten Nachweises über die Gründe der in Zwingli's Anschauung von der Kirche eingetretenen Wandlung liefert die Erwägung, ob etwa die stärkere Betonung der Erwählungslehre dazu geführt hat, daſs für ihn die historischen Heilsmittel überhaupt ihren Wert verloren haben und die Bedeutung des Evangeliums von Christus durch die Annahme einer gänzlich unvermittelten Geisteswirkung als dem Korrelat der an nichts Creatürliches gebundenen Erwählung vernichtigt worden ist. Seeberg hat dies wieder behauptet.

Bekanntlich hatten sich Zwingli und die sächsischen Reformatoren auf dem der Abfassung der Schrift „*de providentia*“ unmittelbar vorhergehenden Marburger Kolloquium auch über den Satz geeinigt: *spiritus sanctus, ubi vult, dat et efficit fidem in nostris cordibus, cum Evangelion seu verbum Christi audimus*[2], nachdem dem ersteren von den letzteren Münzerische Schwarmgeisterei schuld gegeben war. Collin berichtet nun über die diesen Punkt betreffenden Verhandlungen, Melanchthon und Zwingli seien darüber eins

---

1) Opp. VI, p. 340. Saepe fit, quum duo contraria in eadem re simul inveniantur, ut denominationem talis res accipiat a principaliori. In ecclesia Christi et mali reperiuntur. Et coetus, qui bonos et malos simul complectitur, ecclesia nihilominus dicitur Christi, quum tamen mali aut impii nequaquam sint in ecclesia (ob hier vielleicht *de ecclesia* zu emendieren ist?) . . Praecipuum in ecclesia Christi sint boni, a quibus et ecclesia denominatur.

2) Zwinglii Opp. lat. IV, p. 181.

geworden, dafs das die Wirksamkeit des Geistes vermittelnde Wort nicht *materialiter*, sondern als gepredigtes und verstandenes Wort d. i. als *mens et medulla verbi* gemeint oder *pro ipsa sententia et mente Dei*, allerdings in menschliche Worte gekleidet, genommen sei; dann erfasse das menschliche Herz die Meinung des göttlichen Willens, wenn es vom Vater gezogen werde [1]. — Das war ja nun Zwingli's Meinung nicht minder wie die Luther's immer gewesen, und er bedurfte in dieser Beziehung der Belehrung nicht, die Melanchthon sich rühmt ihm in der Geschwindigkeit haben angedeihen zu lassen [2]. Nichts anderes aber hat Zwingli dann in der Schrift „*de providentia*" wieder auseinandergesetzt, wenn er z. B., dafs nach Paulus der Glaube *ex auditu* kommt, dahin erklärt, dafs der *vicinior et nobis notior causa* zugeschrieben werde, was streng genommen allein dem Geiste gebühre [3]. Luther's eigene, auch mit der Prädestinationslehre zusammenhängende Formel, dafs Gott durch das Wort den Geist gebe, wo und wann er wolle, ist ja hiermit vollständig gleichbedeutend. Zwingli sowohl wie Luther leugnen, dafs das gepredigte Wort durch seinen verstandenen Inhalt schon den Glauben bewirke; um dies zu erzielen, mufs eine spezifische, eben darum unmittelbare, durch das Wort nicht vermittelte Geisteswirkung hinzukommen. Wenn Zwingli in dieser Schrift gegen die Überschätzung der *externa praedicatio* durch die Sakramentarier, wie auch er jetzt Luther und seine Anhänger betitelt, sich abweisend ausspricht, so hat er eben Luther's jetzigen, ihm nicht mit Unrecht als katholisierend verdächtigen Sakramentsbegriff im Auge, nach welchem die Kraft der vom Diener z. B. bei der Taufe ausgesprochenen Worte das äufsere Zeichen zum sicheren Vehikel der Gnade machen

1) Ib. p. 173.
2) Ib. p. 185.
3) Ib. p. 125. Non est alia mens Pauli quam necesse esse . . . ut praedicetur verbum, quo deinde, qui incrementum dat Deus, velut instrumento fidem plantat, sed sua viciniore ac propria manu. Est enim et apostoli opus a Dei manu, sed medium; ipse vero tractus internus immediate operantis est spiritus.

soll [1]. Lediglich gegen die Sakramentsmagie sei es katholischer, sei es neulutherischer Art, ist auch der Satz der *„fidei ratio"* gerichtet, den Seeberg mit Unrecht so verallgemeinert hat, dafs er auch das Evangelium einschliefsen solle: *dux vel vehiculum spiritui non est necessarium* [2]. Und wenn Zwingli eben dort von den Sakramenten sagt, dafs sie sichtbar der Kirche einigen, nachdem der Empfänger derselben unsichtbar in dieselbe aufgenommen sei, dafs der Geist vor dem Sakrament wirksam dagewesen sei und *invisibiliter et insensibiliter* ihn gezogen habe [3], so ist nicht die mindeste Berechtigung vorhanden, ihm zu imputieren, dafs er die Vermittelung durch das gehörte und verstandene Evangelium davon ausschliefse. Der ganze Zusammenhang handelt lediglich von den Sakramenten. Die Wendung *spiritu spiritus generatur, non re corporea* begegnet ohne jede Restriktion auch da, wo auch der ungerechteste Polemiker das gehörte und verstandene Evangelium von Christus als Mittelglied nicht ausschliefsen kann, wo nämlich Zwingli von dem im Abendmahl stattfindenden geistlichen Genufs von Fleisch und Blut Christi redet [4]. Und S. 32 erklärt Zwingli bei aller Betonung dessen, dafs der Geist der *autor tum doctoris tum auditoris* sei, dafs die äufsere Verkündigung des Evangeliums dem Glauben als Regel vorausgehe, dafs die Sendung von Boten des Evangeliums ein Zeichen sei, dafs Gott sich seinen Erwählten offenbaren wolle, die Verweigerung derselben ein Zeichen seines drohenden Zornes [5]. Wie er die Erwählung in ihrer Abzweckung auf Christus aufgefafst hat, so hat ja auch seine ganze Anschauung vom christlichen Leben die Bürgschaft der göttlichen Gnade, welche die Person Christi bedeutet, und damit das gepredigte Evangelium zu ihrem unveräufserlichen Korrelate. Wogegen er sich erklärt hat,

1) Ib. p. 119.

2) Niemeyer a. a. O. S. 24.

3) Beim Kinde geht an Stelle des Bekenntnisses des vom Geist gewirkten Glaubens die göttliche Verheifsung für die Christenkinder vorher.

4) Ib. p. 29.

5) Ib. p. 32.

das ist die Magie des *verbum materialiter acceptum.* Wenn aber Seeberg, um Zwingli die erwünschte These imputieren zu können, sich darauf beruft, daſs derselbe auf Grund von Röm. 2, 14ff. die Möglichkeit offen halten will, daſs die göttliche Erwählung nicht nur in Israel, sondern auch unter den Heiden sich an etlichen verwirklicht habe, die an Frömmigkeit den Päpsten vorzuziehen sein, wie z. B. Seneka und Sokrates, so dürfte zu bedenken sein, ob es auch nur in der konfessionellen Polemik, geschweige denn in der historischen Untersuchung zulässig ist, die das Zentrum der Gedanken Zwingli's bildende reformatorische Heilslehre durch solche nebenbei laufende Residuen älterer Anschauungen eliminieren zu wollen. Mit dem gleichen Recht kann man ja auch Luther die Konsequenz imputieren, daſs er das geschichtliche Christentum entwertet habe, weil er nicht minder wie Zwingli daran festgehalten hat, daſs die alttestamentlichen Frommen denselben Glauben gehabt haben wie die Christen und daſs die christliche Kirche von Anfang der Welt an existiert hat.

Vergegenwärtigt man sich nun, daſs Zwingli auch in der „*fidei ratio*" nur die Gemeinde der aktuell Gläubigen als die eine Kirche bezeichnet, die nicht irren kann, daſs er in der „*fidei expositio*" das Prädikat der *ecclesia invisibilis* nur auf sie bezogen, also beide Mal die Formel, daſs die Kirche die Zahl der Erwählten sei, neutralisiert hat, daſs er in der Antwort auf die Fragen „*de sacramento baptismi*" dieselbe Gröſse als den *melior pars* der *ecclesia visibilis* auffaſst, der über den Wert des Ganzen entscheidet, daſs er die Verkündigung des Worts als eine hauptsächliche Funktion der *visibilis ecclesia* denkt, daſs er die Gläubigen auch in dieser Periode als Effekt wie als Subjekt des Wortes vorstellt, daſs er die sichtbare Kirche als die durch Erziehung und Unterricht im Worte alle ihre Glieder von Jugend auf zum Glauben heranbildende Gemeinschaft betrachtet, so bleibt natürlich das Urteil ungeändert, daſs die von ihm vorgetragene Gesamtformulierung aller dieser Momente die Einheit der Kirche nicht so zutreffend ausdrückt, wie dies Luther allerdings nicht in der Schrift „Vom Papsttum zu R[illegible]er

doch nachher gelungen ist; aber das „systematische Ungeschick“, das er in der „*fidei ratio*“ bewiesen, darf doch nicht dagegen blind machen, daſs seine eigentliche Anschauung von der Kirche auch in dieser Periode mit der ursprünglichen Luther's übereinstimmt. Und auch dies systematische Ungeschick findet seine Entschuldigung, wenn man erwägt, daſs er die Geschlossenheit der Formulierung des Kirchenbegriffes auch den Wiedertäufern gegenüber nicht wie Luther mit einer katholisierenden Wendung des evangelischen Sakramentsbegriffes hat erkaufen wollen. Denn, daſs Luther die Unterscheidung einer geistlichen und leiblichen Christenheit später nicht wieder aufgenommen hat, trotzdem er die neu getauften Kinder in die *ecclesia proprie dicta* einrechnete, das ist ihm eben möglich gewesen, weil er einen Kinderglauben statuierte und dadurch den Weg fand, die Kindertaufe als Mittel unmittelbarer Mitteilung des effektiven Heilsbesitzes an die Kinder zu denken.

[redacted]

REGISTER.

Von

Lic. **Adolf Link** in Marburg.

I.

Verzeichnis der abgedruckten Quellenstücke.

II.

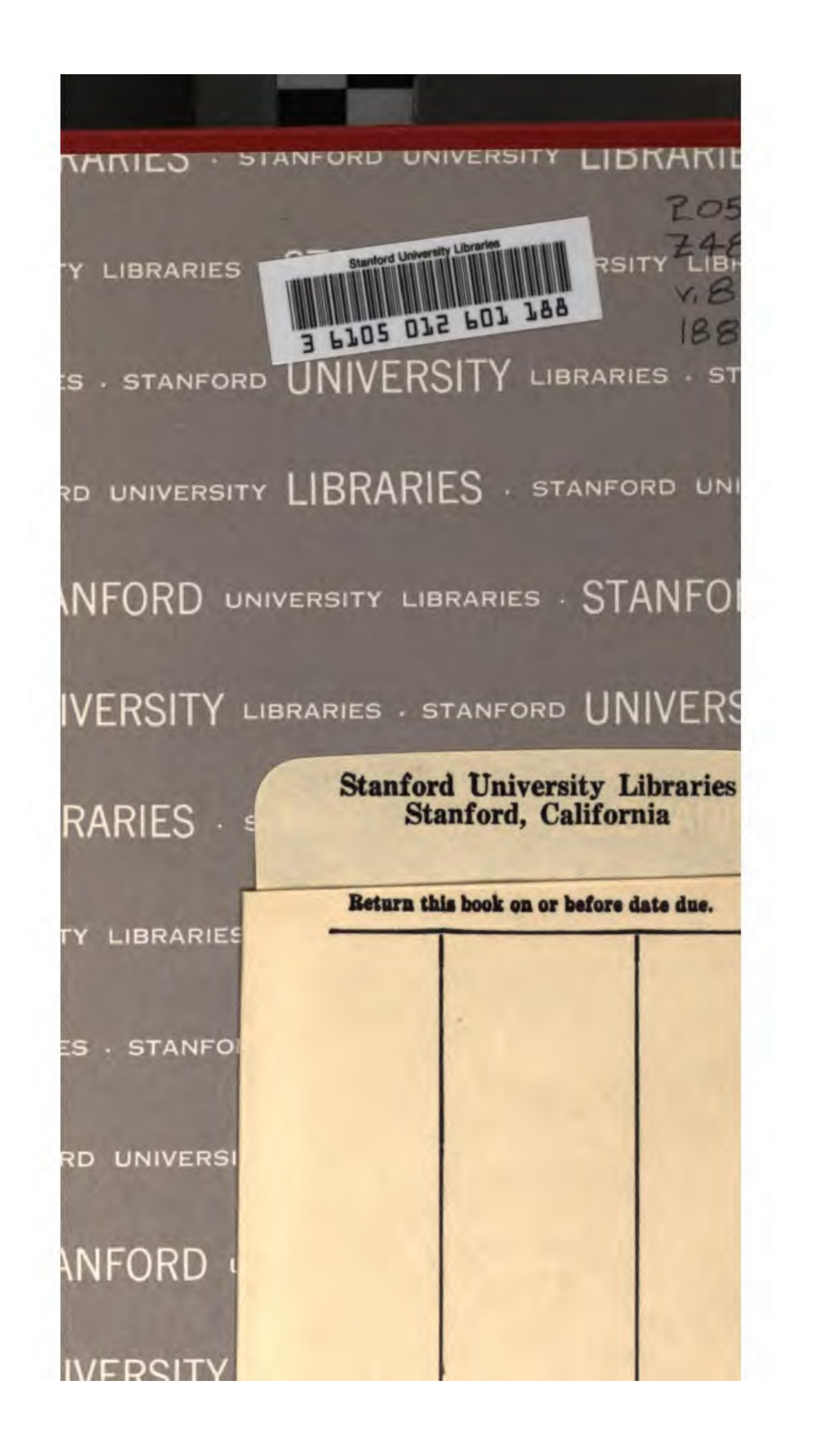
Verzeichnis der besprochenen Schriften.

III.

Sach- und Namenregister.




UNIVERSITY


STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
Stanford University Libraries
3 6105 012 601 188
205
Z48
v.8
188
Stanford University Libraries
Stanford, California
Return this book on or before date due.